Edmund Husserl
Invitación a la fenomenología

Introducción de Reyes Mate

Paidós I.C.E. | U.A.B.



Pensamiento Contemporáneo 21

Edmund Husserl

Invitación a la fenomenología

Introducción de Reyes Mate



Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires - México

Título original:
A. *Der Encyclopädia Britannica Artikel*, publicado en *Phënomenologische Psychologie*, Vorlessungen Sommersemester 1925. *Husserliana (Edmund Husserl Gesammelte Werke)*, Band IX.
B. *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie.* Publicado en alemán por Martinus Nijhoff, Publishers, B.V.
C. *Die Philosophie als menschheitliche Selbstbesinnung, Selbstverwirklichung der Vernunft.*
Publicado en alemán por Marinus Nijhoff, Publishers, B.V.

Traducción de:
A. Antonio Zirión.
B. Peter Baader.
C. Elsa Tabernic.
Cubierta de Eskenazi & Asociados

1.ª edición, 1992

ISBN 84-7509-791-X
Depósito legal: B-29633/1992

Impreso en Nova-Gràfik, S.A.,
Puigcerdà, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

INTRODUCCIÓN

EL OLVIDO DEL MUNDO DE LA VIDA Y EL RECUERDO DEL FUNDAMENTO HUMANO DE LA CIENCIA

El lector tiene ante sí tres textos de Edmund Husserl, a saber, el artículo de la *Enciclopedia británica* publicado en 1925; la conferencia *La filosofía en la crisis de la humanidad europea* dictada en Viena en 1935 y un texto que figura como epílogo al célebre libro *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, publicado en 1945.

El primer texto es una introducción a la fenomenología escrita por nuestro autor. Es también el único escrito de Husserl destinado al gran público. Para explicar su contribución a la filosofía echa mano en este caso no de la *vía cartesiana* —búsqueda de un conocimiento apodíctico, indubitable, apoyándose en la certeza de *ego* cartesiano— sino de la *vía psicológica*. Aunque este escrito no estaba destinado a los especialistas, Husserl mimó su redacción: éste es el último de los cuatro intentos que invirtió en la empresa. Es como si el autor de la *Fenomenología transcendental* quisiera desvelar a cualquier curioso la intención fundamental de su quehacer filosófico, esperando que el lector le siguiera hasta la solución que propone.

De ahí la *vía psicológica*. Porque ya sabemos que el joven Husserl, cuando se propuso fundamentar la ciencia, tuvo que enfrentarse al psicologismo. Su nombre comenzó a brillar gracias a la refutación de marras que ofrecía en *Investigaciones lógicas*. El psicologismo era un reconocido modo de fundamentar la ciencia apelando a las características psicológicas de la especie humana o, más exactamente, de la mente humana; vamos, que la fundamentación de las matemáticas se logra analizando la estructura científica de la mente humana. Y, como para la ciencia en curso, la mente es el cerebro, resulta entonces que las leyes psíquicas se resuelven en funcionamiento material del cerebro. Un planteamiento semejante, por muy chocante que resulte hoy, era de recibo en su tiempo porque se apoyaba en una visión del hombre —en una antropología— en la que se había establecido que el ser humano era mera facticidad, un resultado de hechos físicos. No es difícil entrever entonces la suma de problemas que ahí se presentan a la libertad, a la razón y, en definitiva, a cualquier proyecto racional de la humanidad.

Husserl, sensible a los supuestos y consecuencias de tal planteamiento, comenzó lanceando el psicologismo. De ahí su interés pedagógico en utilizar un camino tan transitado en su tiempo —el de la psicología— para conducirnos no al psicologismo sino a la *Fenomenología transcendental*. Por eso empieza depurando esa ciencia psíquica en curso que no es más que un trasunto de la ciencia puramente física. Para alcanzar el objeto de la psico-

logía pura, tan deformado en el psicologismo, hay que pasar por un momento ascético —de «reducción» o «epojé» que dice Husserl— que permita superar los engaños de las apariencias y que mediante un seguimiento riguroso de lo psíquico puro nos lleve a una nueva conciencia o subjetividad transcendental. El lector puede escuchar entonces del propio Husserl en qué consiste su oferta programática y que no es otra que la *Fenomenología transcendental*, un modo de entender la filosofía que tiene en él a su padre fundador.

Crisis de la humanidad europea

Sólo con el artículo de la *Enciclopedia británica* no hay manera, sin embargo, de hacerse idea de la actualidad —y si se me apura: del interés político— de Husserl. Para ello viene en ayuda el segundo escrito, *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, la conferencia de Viena que acabó siendo un libro, *La crisis de las ciencias europeas*, a la que pertenece, por decisión del primer editor de Husserl, el tercer escrito que aquí presentamos: *La filosofía como autorreflexión de la humanidad*. Puesto que su actualidad sigue vigente, vamos a entretenernos con su contenido.

Cuando Husserl pronuncia esta conferencia —año 1935— Hitler ya era *Führer* y el nacionalsocialismo una amenaza para todos, especialmente para los judíos. Y, sin embargo, el judío Husserl, que habla de la amenaza que se cierne sobre Euro-

pa, sólo ve peligro en la ausencia de filosofía al hacer ciencia. Como luego veremos, este enfoque no demuestra inconsciencia del peligro sino una mayor conciencia.

Comienza Husserl distinguiendo entre dos tipos de conocimiento —el precientífico y el científico— y se pregunta un tanto asombrado por qué en algunos campos se ha avanzado tanto y en otros, tan poco. Pongamos por caso la medicina. En ese campo hay medicina científica y curandería. Pues bien, pocos son los que en las sociedades avanzadas del siglo veinte se van al curandero cuando están enfermos. Ahora veamos lo que pasa en el campo del espíritu; también ahí cabe un tratamiento científico, amén del precientífico. Pues bien, aquí domina por doquier el tratamiento no científico. Y se pregunta Husserl: ¿cómo no se ha llegado a una «medicina científica» en lo referente al mundo del espíritu, esto es, de los problemas que aquejan a las sociedades, a las naciones y a las comunidades transnacionales? La pregunta tiene su aquél ya que Europa está enferma...

La respuesta que se da es significativa: porque las *ciencias de la naturaleza* se han dotado de un método científico en virtud del cual entienden el objeto de investigación como algo suprasubjetivo. Y eso permite una aproximación científica. Para *las ciencias del espíritu*, empero, se echa mano de otra vara de medir: como su objetivo es el espíritu, sólo caben aproximaciones «espirituales», esto es, no científicas. Pues bien, esa distinción ha sido mortal para el genio europeo.

Porque Europa tiene su genio. Se refiere Husserl a algo compartido por todos los pueblos europeos, pese a una historia de guerras incesantes. Esa genialidad la aprecian muy bien los de fuera, por eso se sienten aquí como en su casa y es por lo que los europeos se sienten extraños fuera del Viejo Continente. (Aquí hay que reconocer que a Husserl se le va la mano, pues ¿acaso no ha sido eternamente Europa un pueblo de emigrantes? y ¿cómo no ver el avance del antioccidentalismo que pone en tela de juicio al clásico eurocentrismo?) Pero sigamos a Husserl: el genio europeo es la filosofía, un *telos* infinito que atrae hacia a sí la evolución de la humanidad y que la impulsa a conformarse desde las ideas de razón. La filosofía viene de Grecia; ahí se da el paso de una cultura prefilosófica a otra filosófica, un paso que es una conquista histórica.

Lo que caracteriza a la cultura prefilosófica es una focalización del conocimiento hacia lo que tiene interés práctico; su mundo puede estar compuesto de seres naturales y supranaturales, puede estar poblado de motivos mítico-religiosos. Pues bien, todos están ahí para determinar el destino de los hombres. Por eso hablamos de un interés práctico. La cultura filosófica, por el contrario, se caracteriza por un interés teórico: interesa la teoría, el mero conocimiento, sin interés privado ni provecho público.

El paso de uno a otro estadio lo da la reflexión. El hombre primitivo de la cultura prefilosófica tenía representaciones del mundo que tomaba por

la realidad; no hacía distingos entre la representación y lo representado. Pero el hombre —el hombre filosófico— observa que de la misma cosa hay multitud de representaciones; toma conciencia de la pluralidad de las representaciones y se plantea su relación con lo representado. Está planteando el problema de la realidad. La verdad es idealidad, un absoluto que es un foco de atracción para lo particular.

Ese paso de lo convencional a lo postconvencional —que no se da una vez por todas— es de un interés especial pues pone en evidencia dos tipos de actitudes que se repetirán cada vez que el hombre se enfrente filosóficamente a una realidad. Por un lado están los *tradicionalistas*, los que se niegan a someter a crítica los valores recibidos; por otro los *filósofos*, que pueden optar por dos caminos muy distintos: sea desentenderse olímpicamente de la tradición, arrumbando su contenido en algo que el concepto sólo puede despreciar, o sea sometiendo la tradición a la criba de la crítica, lo que supone una racionalización de la tradición. Este último proceder marcaría, a decir de Weber, el destino de la racionalidad occidental.

En la cabeza de unos pocos hombres de Grecia salta pues la chispa de la filosofía que se extiende progresivamente a la comunidad helena y luego al resto de pueblos europeos. Esto no significa que la pre-filosofía desaparezca del horizonte. Al contrario, subsiste hasta hoy en las reacciones más instintivas. Pero la filosofía representa el estadio superior de la evolución y por eso puede reclamar

ser el cerebro operativo de Europa, esto es, gracias al invento filosófico Europa puede ofrecer al mundo una forma superior de vida, un espíritu nuevo hecho a base de espíritu crítico, planteamiento de la normatividad desde la universalidad y construcción de ideales para los individuos, las naciones y la propia Europa. Para que eso sea posible, «la filosofía tiene que ejercer constantemente, en el seno de la humanidad europea, su función rectora sobre toda la humanidad».

Pero esa Europa no ha tenido lugar. Ha fallado. Y uno se espera la siguiente explicación: ha fallado porque no ha querido correr el riesgo de la filosofía y ha preferido seguir anclada en el seno materno de lo inmediato e instintivo. Nada de eso: «yo estoy convencido», confiesa Husserl, «de que la crisis europea radica en una aberración del racionalismo». La crisis no viene pues del lado del irracionalismo o de la prepotencia del mundo mágico sino, como diría Adorno, «de un exceso de racionalidad». No se trata pues de desacreditar a la racionalidad sino de denunciar un abuso.

Para entenderlo habría que distinguir entre filosofía *que factum histórico* (filosofía *kantiana, hegeliana, aristotélica,* etc.) y la filosofía como *idea,* que es una tarea infinita. Si se toma una respuesta filosófica por la respuesta de la filosofía se corre el peligro de un «abuso de la razón». Lo que realmente se produce en este «exceso de racionalidad» es lo contrario, un *déficit* de racionalidad. Tomemos, por ejemplo, el abuso racionalista denunciado por Husserl como el mal de nuestro tiem-

po: *el objetivismo*, ¿no hay por ventura una estrecho parentesco entre la ingenuidad del hombre primitivo que identificaba su representación con la realidad y estos modernos sistemas filosóficos que toman su teoría por la mismísima objetividad? Aquí hay que reconocer el mérito de Kant, empeñado en superar la ingenuidad primitiva, aunque no le «fuera dado alcanzar realmente el grado de la reflexividad superior que hubiera sido decisivo para la nueva forma de la filosofía y de la humanidad europea».

El intento de Husserl es enmendar la plana al idealismo alemán o, mejor dicho, llevarle a su realización. El itinerario bien podría ser el siguiente: a) el hombre natural está orientado en sus desvelos e intereses hacia el mundo que le rodea; b) esa orientación mundana no se perderá jamás, ni siquiera en la actividad teórica, por muy desinteresada y desmitificadora del mundo que aparezca; c) la filosofía sin embargo distingue entre representaciones del mundo (múltiples y cambiantes) y verdad objetiva; d) esa doble atención (a la materialidad de la representación y a la idea) explica que la filosofía comience siendo una cosmología, es decir, su interés teórico se orienta inicialmente a la naturaleza corporal pero para aterrizar en los procesos anímicos que son, consiguientemente, psicofísicos; e) la filosofía descubre su tarea refinando el objeto material, esto es, descubre la infinitud idealizando las dimensiones, las medidas, los números, etc.: del arte de la agrumensura surge la geometría, del arte de los números surge la arit-

mética, de la mecánica cotidiana surge la mecánica matemática. Para el quehacer filosófico la articulación matemática de la naturaleza y de las intuiciones primitivas es algo familiar. Las ciencias nacen en la filosofía.

El destino de las ciencias del espíritu

Ahora bien, ya hemos visto que el campo de la filosofía no se agota en la cosmología sino que llega hasta la *psique*. De ahí la gran pregunta de Husserl: ¿qué efectos tuvo el éxito embriagador de este descubrimiento de la infinitud sobre el enseñoramiento científico de la esfera del espíritu? Pues que quiso tratar al espíritu con el mismo método científico-natural. El materialismo y el determinismo democríteos son testigos de lo madrugadora que ha sido esta querencia cientifista. Bien es verdad que hubo grandes hombres, como Sócrates, Platón o Aristóteles, que se resistieron a esta reducción y convirtieron al hombre en tema específico de la reflexión filosófica. Pero ya tenemos la escisión desde el origen. Unos se conforman con tratar al hombre como un momento más de los hechos objetivos que componen el mundo; otros van más lejos y consideran que *además* de todo eso el hombre es un ser que se da fines y normas, crea valores y pretende conocer la verdad.

Esa escisión acompaña a toda la historia del pensamiento europeo. Con la Modernidad, sin embargo, se impone el modelo matemático. Su éxito

en el campo de las ciencias de la naturaleza le lleva a la conquista de las *ciencias del espíritu.* Se plantea entonces un conocimiento científico del espíritu sobre la base del siguiente razonamiento: si el espíritu es real, si existe en el mundo, entonces está fundado en la corporeidad. Imposible entonces un mero conocimiento espiritual del espíritu como si fuera un espíritu puro. Eso sería romanticismo y mitología. La investigación filosófica del espíritu debe desembocar en una investigación científica del cerebro.

Husserl asocia el destino fatal de las ciencias del espíritu a la influencia de la filosofía cartesiana. Descartes atribuía a un sueño venido del Cielo la iluminación que se le hizo respecto a la unificación de la ciencia toda, incluso de la totalidad del conocimiento, merced a un único y mismo método: el método de la razón. Cuando se decidió a desvelarnos el secreto con el *Discurso del método* quedaba claro que el método de la razón era el de las ciencias de la naturaleza. Ahí se patentaba un procedimiento científico cuyos grandes principios eran a) aceptar tan sólo lo que tan claro se halle en la propia mente que no deje lugar a la duda, b) fragmentar las dificultades grandes en otras más pequeñas, c) llevar la argumentación de lo sencillo a lo complejo y d) la verificación de lo conseguido. La Modernidad da la mano a Grecia: si en ésta el mundo matemático monopoliza el conocimiento de la naturaleza, en aquélla se impone el conocimiento matemático de la naturaleza.

Este planteamiento sólo podía acarrear frustra-

ción. La ciencia objetivista en modo alguno puede justificar los derechos de la subjetividad sin los que no se puede pensar la ciencia. Pero esta ciencia se desentiende de lo subjetivo y por eso se plantea lo psíquico como objeto del conocimiento científico-natural. El resultado es dejar fuera de la órbita de la consideración científica al *Lebenswelt* o *mundo de la vida*, el complejo mundo de los que investigan el mundo y de los que viven en el mundo. Se deja fuera a quienes hacen y para los que se hace ciencia, ya que en ninguna ciencia objetiva pueden hacer oír su voz. De ahí se desprende una tarea que es a la vez la razón de ser de la propia actividad filosófica de Husserl: «por todas partes se anuncia en nuestro tiempo la candente necesidad de una comprensión del espíritu y se ha hecho casi insoportable la confusión que afecta las relaciones de método y de contenido entre las *ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu*».

No puede haber una ciencia objetiva del espíritu pues eso supone tomar al cerebro por la *psique*, es decir, eso equivale a mantenerse en la ingenuidad objetivista de los tiempos prefilosóficos. Pero no es lo mismo pretender hacer ciencia objetiva del espíritu que empeñarse en un *conocimiento científico del espíritu*. A esto último no renuncia Husserl, muy al contrario, ése es su quehacer. Contra los cosmólogos del espíritu, Husserl proclama su verdad: «el espíritu, y más aún, sólo el espíritu es el que existe en sí mismo y para sí mismo; sólo el espíritu es autónomo y puede ser tratado en esa autonomía, y sólo en ésta, en forma verdaderamen-

te racional, de un modo verdadera y radicalmente científico». El espíritu admite un tratamiento rigurosamente racional y científico siempre y cuando se reconozca la autonomía del espíritu. Éste tiene sus propias reglas de juego que son cognoscibles y que son primeras respecto a las reglas de juego del conocimiento natural. La autonomía del espíritu dispensa de la necesidad de conocer científicamente el cerebro (psicologismo) para saber lo que es el espíritu. Al contrario, la naturaleza (el cerebro) no es autónoma, presupone la ciencia del espíritu. De ahí deriva una grave conclusión: carece de todo sentido enfrentar a las ciencias de la naturaleza con las del espíritu pues, sin éstas, aquéllas quedan ayunas de la racionalidad última real. Husserl no está ni por la eutanasia de la ciencia ni por el colonialismo del mundo de la vida por la ciencia (aquí *ciencia* tiene el sentido de ciencia natural o «dura», que decimos ahora).

Con todos estos amagos Husserl está proponiendo su receta: «el desarrollo de un método real para comprender en su intencionalidad la esencia fundamental del espíritu, y para construir, a partir de ahí, una teoría analítica del espíritu que se desenvuelve hasta el infinito de modo coherente, condujo a la *Fenomenología transcendental*. Ella supera al objetivismo naturalista y a todo objetivismo en general de la única manera posible, esto es, partiendo el filósofo de su yo, más precisamente, considerándose puramente como el ejecutor de todos los actos dotados de validez y convirtiéndose en espectador puramente teórico de los mismos.

En esta actitud se consigue construir una ciencia del espíritu absolutamente autónoma, en el modo de una consecuente comprensión de sí mismo y comprensión del mundo como obra del espíritu. El yo, entonces, ya no es una cosa aislada al lado de otras cosas similares dentro de un mundo dado de antemano; la exterioridad y la yuxtaposición de los yoes personales desaparecen dando lugar a una relación íntima entre los seres que son el uno con el otro y el uno para el otro».

La propuesta de Husserl

La respuesta de Husserl es su *Fenomenología transcendental*. En el escrito «*La filosofía como autorrealización de la humanidad*» se dan sugerentes informaciones sobre este sistema. Dice ahí que el propósito de todo filósofo es alcanzar una *ciencia universal del mundo*, un saber de saberes. ¿Es un objetivo alcanzable? La experiencia tanto personal como comunitaria muestra lo relativo y provisional de nuestros conocimientos. Pero Husserl no se corta: ¿acaso no posee el hombre razón, un lenguaje, una capacidad de argumentar? Podríamos pensar que la pregunta por la idea total de verdad es una ingeniosa invención del filósofo a sabiendas de que esa pretensión carece de un sentido en sí misma. Seguro que es una invención del hombre, lo que nada tiene de peyorativo, muy al contrario, puesto que es un descubrimiento que en sí mismo eleva al hombre a un horizonte hasta aho-

ra desconocido y desde el que se puede otear una nueva visión de la realidad. El problema es el sentido de la pregunta sobre si *la idea total de verdad posee un sentido en sí*. Depende como entendamos el *en sí*.

Aceptemos que *en sí* equivale a objetivo. Pero ya hemos visto cómo la objetividad implícita en la ciencias de la naturaleza difiere fundamentalmente de la que ponen en juego las ciencias del espíritu: al alma no puede atribuírsele una objetividad del género de las ciencias de la naturaleza. El sentido de la pregunta sobre la idea total de verdad no es lo mismo en el campo de la naturaleza que en el del espíritu.

En esa piedra, sin embargo, ha tropezado frecuentemente la filosofía. Mención aparte merece el idealismo, el cual siempre ha entendido que el mundo jamás es dado al sujeto sino mediante la propia subjetividad. El problema del idealismo, añade Husserl, es que no ha sabido escapar al embrujo del objetivismo o no ha sabido problematizar de una manera concreta la subjetividad, lo que le hubiera permitido un conocimiento científico del sujeto. Pues bien, «esa problematización no es sino la operación de reducción fenomenológica y el acceso a la fenomenología transcendental».

El camino de la *fenomenología* es doble. Por un lado, *liberación* de todos los prejuicios, sobre todo los de la mundaneidad. Para asumir la actitud fenomenológica total se necesita una *metanoia*, una especie de *conversión religiosa* —así lo quería Husserl— que en términos técnicos se dicen *epojé*

o *reducción*. Así lo explica en el artículo de la *Enciclopedia*: «en la ejecución de la reflexión fenomenológica, debe inhibir toda simultánea ejecución de las posiciones objetivas puestas en acción en la conciencia irreflexiva, e impedir con ello que penetre en sus juicios el mundo que para él "existe" directamente... La epojé universal respecto del mundo que llega a ser consciente desconecta del campo fenomenológico el mundo que para el sujeto en cuestión pura y simplemente existe, pero en su lugar se presenta el mundo así y asá consciente... o, lo que es lo mismo, en lugar del mundo o en lugar de algo mundano singular puro y simple, se presenta el respectivo sentido de conciencia en sus diferentes modos».

Por otro lado, *construcción* transcendental: construcción de una ciencia subjetiva, del ego transcendental. Veamos. La razón es el elemento específico del hombre en tanto que ser cuya vida se expresa en actividades y hábitos propios de un ser humano. La vida de una persona se despliega en el tiempo y en ese tiempo se produce su perfeccionamiento que va desde hacerse responsable en asuntos concretos y ocasionales hasta asumir una conciencia y una responsabilidad universal. ¿En qué consiste esa *universalidad* de la conciencia? Pues en aprehender la idea de *autonomía*, esto es, la idea de darse (con decisión voluntaria) coherencia o dar unidad sintética al conjunto de la vida personal. Ahí se consuma una vieja aspiración de la razón moderna consistente en relacionar íntimamente verdad con libertad, de tal suerte que el cri-

terio de verdad se mide por el grado de libertad, tal y como ocurre con las *Meditaciones* de Descartes. Pues bien, otro tanto aquí: la realización de la razón coincide con la autonomía del sujeto. De ahí surge la ciencia como la función humana más alta ya que lo suyo es permitir a la humanidad que desarrolle la autonomía personal en todos los sujetos. Ese es el *telos* de la ciencia, la universalización de la autonomía humana. Y la filosofía es la lucha incesante de la razón «en un movimiento incesante de aclaración, a partir de la primera irrupción de la filosofía en una humanidad cuya razón, no obstante innata, había permanecido hasta entonces totalmente innacesible a sí misma, sumergida en la confusión y en la noche». Ahora se entiende por qué es insensata la guerra entre *ciencias del espíritu* y *ciencias de la naturaleza:* sin *las del espíritu* las otras (*las de la naturaleza*) carecen de sentido.

El devenir de la razón no es sólo biográfico sino histórico. La filosofía griega es como una aurora: ahí aparece el mundo como un «ente», cargado de sentido; luego es el descubrimiento del hombre como sujeto del mundo; ahora la filosofía lucha para que la razón «despierta» llegue a ser ella misma, que consiga «alcanzar su propia comprensión, realizar una razón que la comprendería concretamente no sólo a ella misma sino a un mundo existente indubitablemente, un mundo existente en su verdad universal y total». Ahora se confunde el destino histórico y el destino biográfico en el sentido de que la historia o el mundo encontrarán su sen-

tido cuando el *ego filosofante* recupere su transcendentalidad, esto es, se descubra a sí mismo como el sujeto racional que subyace al mundo. Husserl es el partero de este alumbramiento dedicando toda una vida a elucidar las estructuras esenciales de este mundo vital, estructuras constituidas en sí mismas por la conciencia de intencionalidad.

Husserl se siente obligado a aclarar que *La fenomenología transcendental* no es reivindicación del viejo racionalismo sino el rescate del alma de Europa entendida como «teleología histórica de fines racionales infinitos». Es la vuelta de la filosofía con su propuesta de un *telos racional* capaz de atraer toda la actividad del mundo. Es la última llamada si se quiere salir airoso de la crisis. Porque, una de dos: o seguimos la pendiente y acabaremos en la barbarie o recuperamos una vieja inspiración desde el heroísmo de la razón para superar definitivamente el objetivismo. Pero Europa, que está enferma, tiene el demonio en el cuerpo: «el mayor peligro de Europa», sentencia Husserl, «es el cansancio».

Fecundidad y límites de Husserl

El pensamiento de Husserl no ha dejado de ser fecundo. Ahí se plantea, en efecto, la existencia de unas señas de identidad de Europa; se denuncia y se analiza la grave crisis que padece el humanismo europeo y se diagnostica el mal en la perversa relación establecida por la racionalidad occiden-

tal entre *ciencias del espíritu* y *ciencias de la naturaleza.*

En filosofía suele interesar más el modo y manera de plantear los problemas que las soluciones aportadas. Otro tanto ocurre con Husserl: son muchos los que han descubierto gracias a él la gravedad que pesa sobre la razón europea aunque no le hayan seguido por los vericuetos de su *Fenomenología transcendental.*

Por mi parte prefiero quedarme con dos reflexiones husserlianas que estimo de interés para nuestros tiempos: la primera es una diagnóstico y la segunda, un quehacer. Husserl habla, en el primer caso, de «un olvido del mundo de la vida» (*Lebensweltvergessenheit*) y, en el segundo, de «un recuerdo del fundamento humano de la ciencia» (*Erinnerung an das menschliche Fundament der Wissenschaft*).

El binomio recuerdo-olvido ha marcado toda la reflexión filosófica posterior, la que va de Heidegger a los *frankfurtianos*, pasando por Levinas, Derrida e infinitos adláteres. Sin pretender ahora señalar la interpretación que cada cual da al olvido y al recuerdo —desde el «olvido del ser» de Heidegger al «recuerdo de las víctimas» de Benjamin hay toda una gama de posiciones no sólo distintas sino francamente irreconciliables— lo que sí puede sernos de ayuda es la evocación del recuerdo en la cultura que Husserl quería recuperar en su integridad a todo trance: la griega. En la *anámnesis platónica*, por ejemplo, no se trata de recordar lo que se aprendió en una existencia mítica sino

que recordar es actualizar las posibilidades del lenguaje. En el *Menon* se relaciona recordar con buscar como si el recuerdo supusiera un hallazgo, un descubrimiento. Lo que pasa es que lo que se encuentra ya estaba allí puesto. En el juego de preguntas entre Sócrates y Menon —*diálogo platónico* en el que se discurre sobre el recuerdo y se aprovecha el discurso para encontrar o recordar lo que se busca—, está diseñado el modo griego de entender el recuerdo: el recuerdo está garantizado porque la pregunta está de tal manera planteada que lleva lógicamente hasta la respuesta. El *logos* y la *anámnesis* tienen la misma estructura. El sabio Sócrates pregunta al esclavo Menon y éste puede responderle como se debe «porque habla griego». Los dos hablan la misma lengua. La pregunta sólo tiene que despertar un saber dormido, extraño al esclavo Menon pero guardado en el lenguaje. Por eso recordar es buscar en la herencia común, el lenguaje. La pregunta que cabe entonces hacerse es ¿qué recuerdo es ése que sólo recuerda lo que el lenguaje ya sabe? El saber al que se llega es lo sabido por el lenguaje o, como dice en otro lugar, el saber que procede «de la íntima conexión con la naturaleza».

El resultado es evidente: no puede haber *anámnesis* de lo que está fuera del lenguaje; sólo se puede saber lo que está implícito en la pregunta de Sócrates. La denuncia husserliana contra «el olvido del mundo de la vida», al que pertenece el lenguaje, la religión y la historia tiene por límite el *logos*, esto es, la posibilidad de articular racionalmente

ese rico mundo de la vida.

Esta última reflexión tiene su importancia porque existen otro tipo de recuerdos «que no están en el lenguaje». Y la extrañeza de la filosofía de Husserl a esta otra cultura del olvido lo que realmente pone sobre el tapete es la naturaleza y los límites de la propuesta husserliana.

Me estoy refiriendo a la cultura judía, para la que el recuerdo no es la *anámnesis platónica* sino el recuerdo de un pasado que tendría unas características fundamentalmente distintas de la memoria griega. En efecto, para esa cultura el pasado que se trata de recordar es a) *autónomo* respecto a nuestros intereses, es decir, que no está ahí a merced de cualquiera que hoy quiera actualizarlo sino que nos asalta porque toma de alguna manera la iniciativa, b) *innacesible a la ciencia pero no a la memoria*. La ciencia puede hacerse con un pasado cuando hay trazas de él pero cuando ese pasado ha sido olvidado y perdido, nada puede hacer por él. Sí lo puede la memoria y c) es un pasado *político*. Se recuerda para cambiar el presente.

Estamos pues en presencia de dos olvidos y dos memorias muy diferentes. Husserl quiere recuperar una dimensión del filosofar y meter dentro del conocimiento científico la consideración del «mundo de la vida». Su memoria, como la de Sócrates y Menon, es la de buscar un sentido de racionalidad marginado en y por las ciencias en uso. Pero todos ellos pretenden poner en evidencia el *logos* del lenguaje.

La memoria judía se anda por entre lo que es-

capa al *logos*. Lo suyo es «el desecho de la historia», que diría Walter Benjamin. La oposición es evidente.

Pero ¿por qué traer aquí a colación a la cultura judía? ¿No sería más lógico entrar en la *Fenomenología transcendental* y mostrar desde dentro sus logros y desaciertos en lugar de situarse *fuera* del pensamiento husserliano y desde ahí mostrar sus insuficiencias? La pregunta tiene su razón, pero si no me atengo a ella es por dos razones; que eso se hace habitualmente y que Husserl habla de Europa, de las ciencias europeas, del humanismo europeo. Pero Europa no es sólo el *logos* griego sino también la *memoria* judía. El espíritu europeo tiene esa doble procedencia y quien quiera analizar sus males hará mal en situarse en una sola de las dos tradiciones.

Theodor W. Adorno está de acuerdo con Husserl cuando éste diagnostica que lo urgente es hacerse con lo que el conocimiento científico y filosófico habitual desprecia y elimina por mor de sus exquisitas y sofisticadas abstracciones. Más aún, remacha Adorno: «la situación histórica hace que la filosofía tenga su verdadero interés allí precisamente donde Hegel, de acuerdo con la tradición, proclamó su indiferencia en lo carente de concepto, en lo particular y especial, eso que desde Platón fue despachado como perecedero y sin importancia, para serle colgada al fin por Hegel la etiqueta de existencia corrompida» (me estoy refiriendo a la Introducción de su *Dialéctica negativa*). Lo que no merece pasar a concepto, lo particular y pere-

cedero, eso que desde Platón a Hegel no ha merecido más que desprecio filosófico, eso es lo que puede ser fecundo filosóficamente hoy.

Husserl —como Adorno recuerda— plantea pues bien el problema, pero ¿de qué lado se sitúa su respuesta? Lo que buscaba era una específica experiencia espiritual que partiendo de lo particular e histórico pudiera destilar su esencia permanente. Ahora bien, «la esencia de que se ocupaba esa experiencia no se distinguía en nada de los universales de siempre». Su *Fenomenología transcendental* no consiguió eludir el cerco del idealismo que es el de la inmanencia subjetiva, por eso encontraba lo que ya tenía o recordaba lo que ya sabía. Ahora bien, si la filosofía quiere recuperar el continente perdido donde se hallan el sujeto, el sentido, el humanismo o el ideal de la razón, no sólo hay que poner en su sitio a la racionalidad de las ciencias de la naturaleza, denunciando su injustificado colonialismo; no sólo hay que plantearse un conocimiento nuevo y distinto de las ciencias del espíritu: hay, además, que reconocer un saber que escapa al conocimiento científico, aunque sea el de las ciencias del espíritu. A Husserl le cuesta entenderlo porque para ello tendría que reconocer que la racionalidad del «sujeto racional que subyace el mundo» —que en eso se resuelve su filosofar— es la que desprecia, oprime y rechaza lo que queda fuera del concepto. Y ese desecho es el que interesa a la filosofía. Eso no lo aceptaría Husserl, para quien lo racional es siempre conceptual.

«La utopía del conocimiento sería», escribe to-

davía Adorno, «penetrar con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar esto a aquellos». No se trata de renunciar a la herencia del logos sino abrir de tal manera el concepto de razón que en él cupiera lo que se resiste a ser conceptualizado sin que por tanto tenga que ser expulsado del quehacer filosófico.

Hoy como ayer sigue siendo de actualidad *la ausencia de fundamento humano de las ciencias*. Y hay que buscar la respuesta, como quería Husserl, en el sentido de un *fundamento subjetivo del conocimiento* o, lo que es lo mismo, enmarcar la ciencia dentro del proyecto emancipatorio de la Modernidad. El problema con que nos encontramos es que ni las ciencias del espíritu son capaces de poner en evidencia los segmentos del mundo de la vida —llámese lengua, historia, arte o religión— que soportan a las ciencias. *Las ciencias del espíritu*, en vez de promocionar esos segmentos del mundo de la vida como manifestaciones de la libertad del sujeto se han apuntado a la tarea de la *desubjetivización* o destrucción del sujeto. Cada vez se entiende más al hombre como una inteligencia sin historia, sin moral y apático. Desubjetivización del sujeto, despolitización de la política, deshumanización de las ciencias del espíritu son fenómenos emparentados que obedecen a una misma tendencia: que cada vez el hombre es menos su recuerdo y más su propio experimento. Y en esta faena porfían tanto *las ciencias de la naturaleza* como *las del espíritu*. Ahora bien, tomarse a sí mismo por objeto de experimentación es asumir resig-

nadamente el proceso de destrucción del sujeto; reivindicarse como recuerdo, por el contrario, es enfrentarse al presente en nombre de la solidaridad con las víctimas. El recuerdo se convierte así en la categoría fundamental para pensar los límites de la racionalidad occidental. Si tenemos presente que el lugar del recuerdo es «lo desechado por el concepto» podemos hacernos idea del continente de sentido al que se abre la crítica husserlina de la racionalidad científica europea. Decía hace un momento que de Husserl me quedaba con dos propuestas: la denuncia del *olvido* del mundo de la vida y *el recuerdo* de una fundamentación humana de la ciencia. Las dos están relacionadas. El fundamento del olvido está en un determinado recuerdo. Aunque Husserl se contente con el griego, él abre en verdad las puertas de la razón y de la memoria.

REYES MATE
Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas

INVITACIÓN A LA FENOMENOLOGÍA

I
EL ARTÍCULO «FENOMENOLOGÍA» DE LA ENCICLOPEDIA BRITÁNICA

«Fenomenología» designa un nuevo método descriptivo que hizo su aparición en la filosofía a principios de siglo y una ciencia apriórica que se desprende de él y que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y a posibilitar, en un desarrollo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias. Al mismo tiempo que esta fenomenología filosófica, pero sin distinguirse al principio de ella, surgió una nueva disciplina psicológica paralela a ella en cuanto al método y al contenido: la psicología apriórica pura o «psicología fenomenológica», la cual, con un afán reformador, pretende ser el fundamento metódico sobre el cual pueda por principio erigirse una psicología empírica científicamente rigurosa. La demarcación de esta fenomenología psicológica, más cercana al pensamiento natural, es quizá conveniente como introducción propedéutica para elevarnos a la comprensión de la fenomenología filosófica.

I. La psicología pura, su campo de experiencia, su método, su función

1. Ciencia natural pura y psicología pura

La psicología moderna es la ciencia de lo «psíquico» en el nexo concreto de las realidades [*real*] espacio-temporales, o sea, de lo que en la naturaleza se encuentra, por así decirlo, con carácter de yo, con todo lo que inseparablemente le pertenece en cuanto vivir psíquico (como experimentar, pensar, sentir, querer), en cuanto facultad y hábito. La experiencia ofrece lo psíquico como mero estrato de ser en los hombres y los animales. La psicología es, de acuerdo con ello, una rama de la antropología o de la zoología, disciplinas más concretas. Las realidades [*real*] animales son ante todo, conforme a un estrato básico, realidades [*real*] físicas. Como tales pertenecen al nexo cerrado de la naturaleza física, de la naturaleza en el primero y más preciso sentido, la cual es el tema universal de una ciencia pura de la naturaleza, esto es, de una ciencia objetiva [*ob*] de la naturaleza que con consecuente unilateralidad prescinde de todas las determinaciones extrafísicas de las realidades [*real*]. En esta ciencia tiene su lugar la exploración científica de los cuerpos animales. Si ahora en cambio se convierte en tema el mundo animal en lo que atañe a lo psíquico que hay en él, hay que preguntar ante todo hasta qué punto es posible, en paralelismo con la ciencia pura de la naturaleza, una

psicología pura. En cierta medida es obviamente posible practicar una investigación puramente psicológica. A ella le debemos los conceptos fundamentales de lo psíquico conforme a sus determinaciones esencialmente propias, conceptos que tienen que pasar a formar parte de los demás, los conceptos psicofísicos fundamentales de la psicología. Sin embargo, no está en modo alguno claro de antemano hasta qué punto la idea de una psicología pura, en cuanto disciplina psicológica nítidamente diferenciada en sí y como auténtico paralelo de la ciencia puramente física de la naturaleza, tiene un sentido legítimo y que hay que realizar, pues, necesariamente.

2. Lo puramente psíquico en la experiencia de sí mismo y en la experiencia comunitaria. La descripción universal de las vivencias intencionales

Para la fundamentación y despliegue de esta idea rectora lo primero que se requiere es aclarar lo peculiar de la experiencia, y en particular de la experiencia pura, de lo psíquico y lo peculiar de lo puramente psíquico mismo que tal experiencia hace patente y que ha de convertirse en tema de la psicología pura. Damos preferencia, naturalmente, a la experiencia más inmediata, la cual nos descubre en cada caso nuestro propio psiquismo.

La actitud de la mirada experimentadora sobre nuestro psiquismo se lleva a cabo necesariamente como una reflexión, como vuelta de la mirada di-

rigida antes a otra parte. Toda experiencia admite una reflexión semejante, pero también cualquier otra manera de estar ocupados con cualesquiera objetos reales [*real*] o ideales, ya sea pensando o, en los modos de la emoción y la voluntad, valorando, aspirando. Así, cuando estamos en actividad consciente directa, están ante nuestra mirada exclusivamente las respectivas cosas [*Sachen*], pensamientos, valores, metas, medios, pero no el vivir psíquico mismo en el cual son para nosotros conscientes como tales. El vivir psíquico mismo sólo se hace patente en la reflexión. A través de ella aprehendemos, en vez de las cosas [*Sachen*] puras y simples, en vez de los valores, los fines, los útiles puros y simples, las vivencias subjetivas correspondientes en las cuales llegan a ser para nosotros «conscientes», en las cuales, en un sentido amplísimo, se nos «APARECEN». De ahí que todas estas vivencias se llamen también «FENÓMENOS»; su característica esencial más general es ser como «conciencia-de», «aparición-de» —DE las respectivas cosas, pensamientos (juicios, razones, consecuencias), de los planes, decisiones, esperanzas, etc. Por ello en el sentido de todas las expresiones para vivencias psíquicas de los lenguajes populares se encierra esta relatividad: acordarse de algo, pensar en algo, percibir, esperar o temer algo, aspirar a algo, decidirse por algo, etc. Si este reino de los «fenómenos» se muestra como campo posible de una disciplina psicológica pura, exclusivamente referida a ellos, resulta comprensible que esta última se caracterice como PSICOLOGÍA FENOMENOLÓGICA. La expresión

derivada terminológicamente de la escolástica para este carácter fundamental del ser como conciencia, como aparición de algo, es INTENCIONALIDAD. En el irreflexivo tener conscientes cualesquiera objetos, estamos «dirigidos» a éstos, nuestra «*intentio*» va hacia ellos. El giro fenomenológico de la mirada muestra que este estar dirigido es un rasgo esencial inmanente de las vivencias correspondientes; ellas son vivencias «intencionales».

Una diversidad inmensa de especialidades y particularidades caen bajo la universalidad de este concepto. La conciencia de algo no es un mero y vacío tener este algo; cada fenómeno tiene su propia forma total intencional, pero al mismo tiempo posee una estructuración que, en el análisis intencional, nos lleva siempre de nuevo a componentes que son ellos mismos intencionales. Así, por ejemplo, la reflexión fenomenológica practicada a partir de una percepción (digamos de un cubo) conduce a una intencionalidad diversa y, no obstante, sintéticamente unificada. Resaltan las diferencias, en variación continua, en los modos de aparición de la «orientación» cambiante, de la derecha y la izquierda, de la cercanía y la lejanía, con las correspondientes diferencias de «perspectiva». Además, diferencias de aparición entre el «lado de adelante propiamente visto» en cada caso y el lado de atrás «no intuitivo» y relativamente «indeterminado» y sin embargo «co-mentado». Poniendo atención en la corriente de los modos de aparición y en el carácter de su «síntesis», se muestra que cada fase y trecho ya es de por sí «conciencia-de», pero

de tal modo que en el constante surgimiento de nuevas fases se produce la conciencia sintéticamente unitaria de uno y el mismo objeto. La estructuración intencional de un proceso perceptivo tiene su tipología esencial fija que tiene que realizarse necesariamente en toda su extraordinaria complejidad para que una cosa corpórea pueda ser simplemente percibida. Si la misma cosa es intuida de otros modos, por ejemplo en el modo del recuerdo de la fantasía, de la exhibición en imagen, entonces en cierta manera se repiten todos los contenidos intencionales de la percepción, pero todos peculiarmente modificados en la forma correspondiente. También en cualquier otro género de vivencias psíquicas sucede algo similar: la conciencia que juzga, la que valora, la que aspira, no es un mero y vacío tener conscientes los respectivos juicios, valores, metas, medios. Éstos se constituyen más bien en una intencionalidad fluyente con una tipología esencial fija que les corresponde a ellos. —Para la psicología se inaugura aquí una tarea universal: explorar sistemáticamente las configuraciones típicas de las vivencias intencionales, de sus variantes posibles, de sus síntesis en nuevas configuraciones, de su edificación estructural desde intencionalidades elementales, y, a partir de ahí, avanzar hacia un conocimiento descriptivo de las vivencias en su integridad, del tipo total de una vida del alma—. Obviamente, la prosecución consecuente de esta tarea suministra conocimientos que no sólo tienen validez para el propio ser anímico del psicólogo.

La vida anímica no sólo nos es asequible por medio de la experiencia de sí mismo, sino también mediante la experiencia de lo ajeno. Esta nueva fuente de experiencia no ofrece sólo algo homólogo de lo que ofrece la experiencia de sí mismo, sino también algo nuevo, en tanto que funda para todos nosotros conscientemente y, por cierto, como experiencia, las diferencias de lo «propio» y lo «ajeno» así como las peculiaridades de la vida comunitaria. Precisamente de ahí se desprende la tarea de hacer comprensible fenomenológicamente también la vida comunitaria, según todas las intencionalidades que le pertenecen.

3. El campo cerrado de lo puramente psíquico. —Reducción fenomenológica y experiencia interna genuina

La idea de una psicología fenomenológica está delineada por la extensión entera del círculo de tareas a que dan origen la experiencia de sí mismo y la experiencia de lo ajeno que se funda en ella. Pero todavía no está claro si una experiencia fenomenológica conducida en exclusividad y consecuencia nos procura un campo cerrado de ser, de tal modo que pueda surgir una ciencia referida EXCLUSIVAMENTE a él, desligada nítidamente de todo lo psicofísico. Aquí subsisten de hecho dificultades que, incluso después del hallazgo de Brentano de la intencionalidad, le han encubierto a los psicólogos la posibilidad de una psicología puramente

fenomenológica. Las dificultades atañen ya a la producción de una experiencia de sí mismo realmente pura y, con ello, de un dato real y puramente psíquico. Se requiere un método particular de acceso al campo puramente fenomenológico. Este MÉTODO DE LA «REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA» es, pues, el método fundamental de la psicología pura, el presupuesto de todos sus métodos específicamente teóricos. Toda dificultad se debe a fin de cuentas al modo como está ya por todas partes entrelazada la experiencia de sí mismo de los psicólogos con la experiencia externa, la de lo real [*real*] extrapsíquico. Lo «externo» experimentado no pertenece a la interioridad intencional, aunque la experiencia misma sí forma parte de ella como experiencia DE LO externo. Lo mismo puede decirse de cualquier otra conciencia que esté dirigida a algo mundano. Se requiere, por tanto, una consecuente ἐποχή por parte del fenomenólogo si quiere alcanzar su conciencia como fenómeno puro, singularmente, pero también como el todo de su vida pura. Esto es, en la ejecución de la reflexión fenomenológica, debe inhibir toda simultánea ejecución de las posiciones objetivas [*ob*] puestas en acción en la conciencia irreflexiva, e impedir con ello que penetre en sus juicios el mundo que para él «existe» directamente. La respectiva experiencia de esta casa, de este cuerpo [*Leib*], de un mundo en general, es y sigue siendo, sin embargo, según su contenido esencial propio, esto es, inseparablemente, experiencia «DE esta casa», de este cuerpo, de este mundo, y así para cualquier modo de concien-

cia que esté dirigido a objetos [*ob*]. Es en efecto imposible describir una vivencia intencional, aun cuando ésta sea ilusoria, un juzgar inválido o algo similar, sin describir a la vez lo que en ella es consciente COMO tal. La epojé universal respecto del mundo que llega a ser consciente (su «PUESTA ENTRE PARÉNTESIS») desconecta del campo fenomenológico el mundo que para el sujeto en cuestión pura y simplemente existe, pero en su lugar se presenta el mundo así y asá CONSCIENTE (percibido, recordado, juzgado, pensado, valorado, etc.) «COMO TAL», el «MUNDO ENTRE PARÉNTESIS»; o, lo que es lo mismo, en lugar del mundo o en lugar de algo mundano singular puro y simple, se presenta el respectivo sentido de conciencia en sus diferentes modos (sentido de la percepción, sentido del recuerdo, etc.).

Con ello se aclara y complementa nuestra primera determinación de la experiencia fenomenológica y de su esfera de ser. En el retroceso desde las unidades puestas en la actitud natural hasta los múltiples modos de conciencia en los que aparecen, también hay que adscribir a lo psíquico puro dichas unidades, en cuanto inseparables de estas multiplicidades —pero en cuanto «puestas entre paréntesis»—, y luego, en cada caso, con los caracteres de aparición, con los que se ofrecen. El método de la reducción fenomenológica (a los «fenómenos» puros, lo puramente psíquico) consiste, de acuerdo con esto, 1) en la ἐποχή metódica y rigurosamente consecuente respecto de toda posición objetiva [*ob*] que se presenta en la esfera anímica, tanto en el fenómeno singular como en la entera

consistencia anímica en general; 2) en la aprehensión y descripción, metódicamente practicadas, de las múltiples «apariciones» como apariciones de sus unidades objetivas y de las unidades como unidades de los componentes de sentido que en cada caso surgen en las apariciones. Se anuncia con ello una doble dirección de las descripciones fenomenológicas: la dirección «NOÉTICA» y la dirección «NOEMÁTICA». —La experiencia fenomenológica en la forma metódica de la reducción fenomenológica es la única «EXPERIENCIA INTERNA» GENUINA en el sentido de cualquier ciencia psicológica bien fundada. En su propia esencia radica manifiestamente la posibilidad de ser proseguida *in infinitum*, bajo un continuo mantenimiento metódico de la pureza. El método reductivo se transfiere de la experiencia de sí mismo a la experiencia de lo ajeno, con tal de que en la vida re-presentada del otro pueda efectuarse la correspondiente puesta entre paréntesis y la correspondiente descripción conforme a la aparición y a lo que aparece en el cómo subjetivo («nóesis» y «nóema»). Acto seguido, la comunidad experimentada en la experiencia comunitaria se reduce no sólo a los campos intencionales anímicamente aislados, sino a la unidad de la vida comunitaria intersubjetiva, que los vincula a todos ellos, en su pureza fenomenológica (reducción intersubjetiva). Se obtiene así la plena ampliación del concepto psicológico genuino de «experiencia interna».

A cada alma pertenece no sólo la unidad de su múltiple VIDA INTENCIONAL, con todas las unidades

de sentido inseparables de ella en cuanto vida «objetivamente» [*ob*] dirigida. Es inseparable de esta vida el SUJETO-YO vivido en ella como el «POLO YO» idéntico que centraliza todas las intencionalidades particulares, y como portador de las habitualidades que adquiere durante esta vida. De esta manera, la intersubjetividad reducida, concebida en pureza y concretamente, es también una comunidad de personas puras que se encuentra en actividad en la vida de conciencia intersubjetiva pura.

4. La reducción eidética y la psicología fenomenológica como ciencia eidética

¿Hasta qué punto la unidad del campo de experiencia fenomenológica asegura la posibilidad de una psicología referida exclusivamente a él, o sea, de una psicología puramente fenomenológica? No asegura, sin más, la posibilidad de una ciencia de hechos empíricamente pura, que hiciera abstracción de todo lo psicofísico. Ocurre de otro modo en el caso de una ciencia apriórica. Todo campo de experiencia posible cerrado en sí mismo permite *eo ipso* la transición universal de la facticidad a la forma esencial (eidos). Así también aquí. Si la facticidad fenomenológica se vuelve irrelevante y sirve SÓLO ejemplarmente y como soporte para una variación libre pero intuitiva de las almas singulares fácticas y las comunidades fácticas de almas en almas y comunidades de almas posibles a priori (concebibles), y la mirada teórica

se dirige ahora hacia lo que necesariamente se mantiene invariante en la variación, entonces surge, mediante un proceder sistemático, un dominio propio de lo «apriori». Resalta con ello el estilo formal esencialmente necesario (el EIDOS) que tiene que atravesar a todo ser anímico posible en las singularidades, en las agrupaciones sintéticas y las totalidades cerradas, si es que en general ha de poder ser «lógicamente posible», esto es, intuitivamente representable. De este modo, la fenomenología psicológica debe sin duda ser fundada como «FENOMENOLOGÍA EIDÉTICA»; está exclusivamente dirigida, pues, a las formas esenciales invariantes. Por ejemplo, la fenomenología de la percepción de cuerpos no es un registro de las percepciones que ocurren fácticamente o que cabe esperar, sino la exhibición del sistema invariante de estructuras sin el cual serían impensables la percepción de un cuerpo y una multiplicidad sintéticamente concordante de percepciones como percepciones de uno y el mismo cuerpo. Si la reducción fenomenológica procuró el acceso a los «fenómenos» de la experiencia interna real y luego también de la posible, entonces el método de la «REDUCCIÓN EIDÉTICA», fundado en ella, procura el acceso a las configuraciones esenciales invariantes de la esfera puramente anímica en su totalidad.

5. La función de principio de la psicología puramente fenomenológica para una psicología empírica exacta

La psicología fenomenológicamente pura es el fundamento incondicionalmente necesario para la edificación de una psicología empírica «exacta» que, conforme al modelo de la ciencia natural puramente física, ha sido buscada desde los comienzos de ésta en la época moderna. El sentido de la exactitud de esta ciencia natural como principio, radica en que está fundada en el sistema apriórico de formas, desplegado en disciplinas particulares (geometría pura, teoría pura del tiempo, cinemática, etc.), de una naturaleza lógicamente posible en general. Mediante el aprovechamiento de este sistema apriórico de formas para la naturaleza fáctica, la empirie inductiva y vaga participa de la necesidad esencial y la misma ciencia natural empírica adquiere el nuevo sentido metódico consistente en elaborar, para todos los conceptos y reglas vagos, los conceptos y leyes racionales [*rat*] que necesariamente yacen bajo ellos. Por diferentes que sigan siendo por esencia el método científico natural y el psicológico, su necesaria comunidad consiste en que también la psicología, como toda ciencia, sólo puede extraer su «rigor» («exactitud») de la racionalidad [*rat*] de lo «esencial». El descubrimiento de la tipología apriórica sin la cual serían impensables el yo o el nosotros, la conciencia, la objetividad de conciencia y, con ello, el ser anímico en general —con todas las formas de síntesis necesarias por esencia y posibles por esencia que son inseparables de la idea de una totalidad anímica individual y anímica comunitaria—, da origen a un inmenso campo de la exactitud, que se traslada, y

aquí incluso de modo inmediato (sin la mediación de la idealización de los valores límite) a la exploración empírica del alma. Ciertamente, el apriori fenomenológico no es el apriori de la psicología en su integridad, en tanto que el nexo psicofísico como tal tiene su propio apriori. Está claro, sin embargo, que este apriori presupone el de la psicología puramente fenomenológica, así como presupone, por el otro lado, el apriori puro de una naturaleza física (y en especial orgánica) en general.

La edificación sistemática de una psicología fenomenológicamente pura requiere:

1. La descripción de las peculiaridades pertenecientes a la esencia de una vivencia intencional en general, de las cuales también forma parte la ley universalísima de la síntesis: toda conexión de conciencia con conciencia da por resultado una conciencia.

2. La exploración de las configuraciones singulares de vivencias intencionales, que por necesidad esencial tienen que presentarse o pueden presentarse en un alma en general; a una con ello, la exploración de la tipología esencial de las síntesis correspondientes: las síntesis continuas y discretas, las síntesis finalmente cerradas o las que prosiguen en infinitud abierta.

3. La exposición y descripción esencial de la configuración total de una vida anímica en general, es decir, el carácter esencial de una «corriente de conciencia» universal.

4. El título «yo» (todavía haciendo abstracción del sentido social de esta palabra) señala una nue-

va dirección de la investigación con respecto a las formas esenciales de la «habitualidad» que le corresponden, es decir, el yo como sujeto de «convicciones» permanentes (convicciones sobre el ser, convicciones sobre el valor, decisiones de la voluntad, etc.), como sujeto personal de costumbre, de un saber adquirido, de rasgos de carácter.

Finalmente, esta descripción esencial «estática» conduce por todas partes a los problemas de la génesis y a una génesis universal que impera, conforme a leyes eidéticas, sobre la vida entera y el desarrollo del yo personal. De esta manera, sobre la primera «fenomenología estática» se edifica, en un nivel superior, la fenomenología dinámica o genética. Ésta se ocupa de la génesis de la pasividad como primera génesis fundadora, en la cual el yo no participa como yo activo. Aquí se encuentra la nueva tarea de una fenomenología eidética universal de la asociación, una rehabilitación tardía de los grandes pre-hallazgos de D. Hume, con la comprobación de la génesis apriórica por la cual se constituye para un alma un mundo espacial real [*real*] con validez habitual. Sigue la doctrina esencial del desarrollo de la habitualidad personal, en la cual el yo puramente anímico es en cuanto yo personal en el interior de formas estructurales invariantes, y es consciente de sí mismo en continua validez habitual como algo que sigue formándose incesantemente. La fenomenología de la razón, primero estática y luego genética, conforma una capa de investigación particular interdependiente de nivel superior.

II. Psicología fenomenológica y fenomenología trascendental

6. El giro trascendental de Descartes y el psicologismo de Locke

La idea de una psicología puramente fenomenológica no tiene solamente la función que acabamos de exponer de reformar la psicología empírica. Por profundas razones, puede servir como primer escalón para poner al descubierto la esencia de una fenomenología trascendental. Ni siquiera históricamente surgió esta idea de las necesidades propias de la psicología. Su historia nos conduce hasta la memorable obra fundamental de J. Locke y a la significativa repercusión de los impulsos que parten de él a través de J. [*sic*] Berkeley y D. Hume. Sin embargo, ya en Locke la restricción a lo puramente subjetivo estaba determinada por intereses extrapsicológicos. La psicología estaba al servicio del problema trascendental suscitado por Descartes. En sus *meditationes*, los pensamientos relativos a este problema se convirtieron en guías para la filosofía primera: que todo lo real [*real*] y finalmente este mundo entero que PARA NOSOTROS es y es-así, sólo es en cuanto contenido de representación de nuestras propias representaciones, en cuanto lo judicativamente mentado [*vermeint*] y, en el mejor de los casos, lo evidentemente verificado, de nuestra propia vida cognoscitiva. Ahí se encontraba la motivación para todos los problemas tras-

cendentales, legítimos o ilegítimos. El método de la duda de Descartes fue el primer método de la exhibición de la «subjetividad trascendental»: su «*ego cogito*» condujo a su primera formulación conceptual. En Locke se transforma la *mens* trascendentalmente pura de Descartes en el alma pura (*human mind*), cuya exploración sistemática mediante la experiencia interna emprende LOCKE por un interés filosófico-trascendental. Es así el fundador del PSICOLOGISMO como una filosofía trascendental a través de una psicología de la experiencia interna. El destino de la filosofía científica depende de una superación radical de todo psicologismo, que no sólo revele su contrasentido de principio, sino que también dé satisfacción a su núcleo de verdad trascendentalmente significativo. La fuente de la constante fuerza histórica del psicologismo se halla en una doble significación de todos los conceptos relativos a lo subjetivo, que surge en cuanto se plantea la cuestión trascendental. El descubrimiento de esta ambigüedad significa, a la vez que la separación más tajante, un paralelismo entre la psicología puramente fenomenológica (como la configuración científicamente rigurosa de la psicología partiendo puramente de la experiencia interna) y la fenomenología trascendental como la genuina filosofía trascendental. Al mismo tiempo, de esta manera se justifica la precedencia de la psicología pura como medio de acceso a la filosofía genuina. Comenzamos con la aclaración del genuino problema trascendental que, por la labilidad al principio oscura de su sen-

tido, tanto se presta (y esto vale ya para DESCARTES) a ser encauzado por una vía desatinada.

7. *El problema trascendental*

Al sentido esencial del problema trascendental pertenece su universalidad, en la cual pone en cuestión al mundo y a todas las ciencias que lo exploran. El problema surge en una vuelta general de aquella «ACTITUD NATURAL» en la cual permanecen tanto la vida cotidiana en su totalidad como las ciencias positivas. En esta actitud el mundo es para nosotros el universo de las realidades [*real*] que existe de modo comprensible de suyo, pre-dado constantemente en un incuestionable estar ahí delante. Es así el campo general de nuestras actividades prácticas y teóricas. Tan pronto como el interés teórico abandona esta actitud natural y, en un giro general de la mirada, se dirige hacia la vida de la conciencia, EN LA CUAL el mundo es para nosotros precisamente «el» mundo, el que está ahí delante para nosotros, estamos en una nueva situación cognoscitiva. Todo sentido que tiene para nosotros (de esto nos percatamos ahora), su sentido general indeterminado así como el sentido que se va determinando conforme a las singularidades reales [*real*], es un sentido consciente en la interioridad de nuestra propia vida perceptiva, representativa, pensante, valorativa, y un sentido que se forma en nuestra génesis subjetiva; toda validez de ser se lleva a cabo en nosotros mismos, toda eviden-

cia de la experiencia y de la teoría que fundamente esa validez está viva en nosotros y nos motiva habitualmente sin cesar. Esto concierne al mundo en toda determinación, incluso en la comprensible de suyo de que lo que le pertenece es como es «EN SÍ Y POR SÍ» independientemente de que yo o quienquiera sea o no por acaso consciente de ello. Pero una vez que el mundo en esta universalidad plena ha sido referido a la subjetividad de la conciencia, en cuya vida de conciencia se presenta precisamente como «el» mundo con su sentido respectivo, entonces su modo de ser en su totalidad cobra una dimensión de incomprensibilidad o de cuestionabilidad. Este «presentarse», este ser-para-nosotros del mundo en cuanto mundo que sólo subjetivamente alcanza validez y es llevado y por llevar a la evidencia fundamentada, requiere esclarecimiento. El percatarse por primera vez de la referencia del mundo a la conciencia, no nos da a entender, en su vacía generalidad, CÓMO la múltiple vida de conciencia, apenas entrevista y hundiéndose de nuevo en la oscuridad, puede producir tales obras, cómo hace, por decirlo así, para que en su inmanencia algo pueda presentarse COMO existente en sí, y no sólo como algo presunto, sino como algo que se acredita en la experiencia concordante. Manifiestamente el problema se traslada a toda clase de mundos «ideales» y su «ser-en-sí» (por ejemplo, el de los números puros o el de las «verdades en sí»). La incomprensibilidad afecta de manera particularmente sensible a NUESTRA misma especie de ser. Nosotros (en lo individual y en co-

munidad) hemos de ser aquello en cuya vida de conciencia el mundo real [*real*], que para nosotros está ahí delante, cobre como tal sentido y validez. Pero nosotros como hombres hemos de pertenecer también al mundo. Tras nuestro sentido mundano nos vemos, pues, nuevamente remitidos a nosotros y a nuestra vida de conciencia, en cuanto que en ella se configura para nosotros primeramente este sentido. ¿Es pensable aquí y en todas partes otro camino de esclarecimiento que el de consultar a la conciencia misma y al «mundo» que se hace consciente en ella, dado que precisamente en cuanto mentado por nosotros no pudo haber cobrado ni puede cobrar nunca sentido y validez en parte alguna más que en nosotros?

Demos todavía un paso importante que eleva el problema «trascendental» (que concierne al sentido de ser de lo «trascendente» en cuanto relativo a la conciencia) al nivel de los principios. Consiste en el reconocimiento de que la indicada relatividad de la conciencia no sólo atañe al *factum* DE NUESTRO mundo, sino con necesidad eidética, a todo mundo concebible en general. Pues si variamos nuestro mundo fáctico en libre fantasía, transformándolo en cualesquiera mundos concebibles, entonces irremisiblemente nos variamos con él NOSOTROS, cuyo mundo circundante es él; nos convertimos en una subjetividad posible, cuyo mundo circundante sería en cada caso el mundo pensado, como mundo de sus experiencias posibles, de sus evidencias teóricas posibles, de su vida práctica posible. Esta variación deja desde luego intactos a los

mundos puramente ideales de la índole de los que tienen su ser en la generalidad eidética, a cuya esencia pertenece en efecto la invariación; pero en la posible variabilidad del sujeto que conoce tales identidades se muestra que su cognoscibilidad, y por ende su referencia intencional, no sólo atañe a nuestra subjetividad fáctica. Con la formulación eidética del problema también la requerida exploración de la conciencia se convierte en una exploración eidética.

8. La solución psicologista como círculo trascendental

El haber puesto de relieve la idea de una psicología fenomenológicamente pura ha demostrado la posibilidad de descubrir, en una reducción fenomenológica, lo esencialmente propio de los sujetos de conciencia en generalidad eidética, según todas sus posibles configuraciones. Esto incluye también a las de la razón que fundamenta y verifica el derecho y con ellas todas las configuraciones de mundos que pueden aparecer y acreditarse como existentes en sí a través de la experiencia concordante y determinarse en la verdad teórica. De acuerdo con ello, parece que esta psicología fenomenológica comprende en su ejecución sistemática la exploración total de las correlaciones para el ser y la conciencia y, desde luego, en una generalidad de principio (precisamente eidética), y por ende parece que es la morada de todos los esclarecimien-

tos trascendentales. Por otro lado, no debe pasar desapercibido el hecho de que la psicología, en todas sus disciplinas empíricas y eidéticas, es una «ciencia positiva», una ciencia en la actitud natural, en la cual el mundo que está pura y simplemente ahí delante es la base temática. Lo que ha de explorar son las almas y las comunidades de almas que se hallan en el mundo. La reducción fenomenológica sirve, en cuanto psicológica, sólo para alcanzar lo psíquico de las realidades [*real*] animales en su esencialidad propia pura y sus nexos puramente esenciales propios. Incluso en la exploración eidética, conserva el sentido de ser de lo que está mundanamente ahí delante, sólo que en referencia a mundos reales [*real*] posibles. El psicólogo es, incluso como fenomenólogo eidético, trascendentalmente ingenuo; toma a las «almas» posibles (sujetos-yo), enteramente conforme al sentido relativo de la palabra, pura y simplemente como hombres y animales pensados ahí delante en un mundo espacial posible. Si en lugar del interés natural mundano, es el interés trascendental el que va a dar la pauta en cuestiones teóricas, entonces la psicología en su totalidad adquiere el sello de lo trascendentalmente problemático; no puede, por ende, proporcionar a la filosofía trascendental premisas de ninguna clase. La subjetividad de conciencia, que es, en cuanto subjetividad anímica, su tema, no puede ser la subjetividad a la cual solicitemos aclaraciones trascendentales.

Para llegar en estos puntos decisivos a una claridad intelectiva, es preciso mantener ante la vis-

ta y examinar detenidamente el sentido temático de la cuestión trascendental, así como distinguir, de acuerdo con él, las regiones de lo cuestionable y de lo incuestionable. El tema filosófico-trascendental es un esclarecimiento concreto y sistemático de aquellas referencias intencionales múltiples que pertenecen por esencia a un mundo posible en general como mundo circundante de una subjetividad posible correspondiente, para la cual tal mundo fuera el mundo que estuviera ahí delante, asequible práctica y teóricamente. Esta accesibilidad significa para las subjetividades, respecto de todas las categorías de objetos [*ob*] mundanos y estructuras mundanas que para ellas estén ahí delante, regulaciones de su vida de conciencia posible que hay que descubrir primeramente en su tipología. Tales categorías son «cosas inanimadas», pero también hombres y animales con sus interioridades anímicas. A partir de aquí ha de aclararse el pleno e íntegro sentido de ser de un mundo posible que esté ahí delante en lo general y respecto de todas las categorías constitutivas para él. Como toda cuestión significativa, esta cuestión trascendental presupone una base de ser incuestionable, en la que tiene que estar encerrado todo medio de solución. Esta base es aquí la subjetividad de aquella vida de conciencia en la que se constituye un mundo posible en general en cuanto mundo ahí delante. Por otro lado, es una obvia exigencia básica del método racional que esta base presupuesta como incuestionablemente existente no se confunda con aquella que la cuestión trascendental en su

universalidad mienta como base puesta en cuestión. El ámbito de esta cuestionabilidad es todo el ámbito de la ingenuidad trascendental; abarca, pues, a todo mundo posible así como al que se recurre pura y simplemente en la actitud natural. De acuerdo con ello, todas las ciencias positivas deben someterse trascendentalmente a una epojé, así como todas su regiones de objetos, por ende también la psicología y la totalidad de lo psíquico en su sentido. Sería por tanto un círculo trascendental basar la respuesta a la cuestión trascendental en la psicología, lo mismo sobre la psicología empírica que sobre la fenomenología-eidética. La subjetividad y la conciencia —aquí estamos ante la ambigüedad paradójica— a las que recurre la cuestión trascendental, no pueden por ende ser realmente la subjetividad y la conciencia de las que se ocupa la psicología.

9. *La reducción fenomenológica-trascendental y la apariencia trascendental de duplicación*

¿Seremos «nosotros», pues, dobles, psicológicamente, en cuanto nosotros, hombres, algo que está ahí delante en el mundo, sujetos de una vida anímica y, al mismo tiempo, trascendentalmente, en cuanto los sujetos de una vida trascendental constituyente del mundo? Esta duplicidad se aclara mediante una exposición evidente. La subjetividad anímica, el «yo» y «nosotros» del habla cotidiana concretamente concebidos, son experimentados en

su peculiaridad psíquica pura mediante el método de la reducción fenomenológica-psicológica. En su modalidad eidética, éste crea la base para la psicología puramente fenomenológica. La subjetividad trascendental por la que se pregunta en el problema trascendental y que está presupuesta en él como base de ser, no es otra que, nuevamente «yo mismo» y «nosotros mismos», pero no como los que nos encontramos en la actitud natural de la cotidianeidad y de la ciencia positiva, apercibidos como fragmentos integrantes del mundo objetivo [*ob*] que para nosotros está ahí delante: más bien como sujetos de la vida de conciencia EN la cual ésta y toda cosa que esté ahí delante —para «nosotros»— se «hace» por medio de ciertas apercepciones. Como hombres, ahí delante en el mundo anímica y corporalmente, nosotros somos para «nosotros»; somos algo que aparece en una vida intencional muy variada, en «nuestra» vida EN LA QUE esto que está ahí delante se hace «para nosotros» aperceptivamente con todo su contenido de sentido. El yo y nosotros de ahí delante (apercibido) presupone un yo y nosotros (que apercibe) PARA quien aquél está ahí delante pero que no está a su vez ahí delante en el mismo sentido. A esta subjetividad trascendental tenemos acceso directo por medio de una experiencia trascendental. Así como la experiencia anímica requiere un método reductivo para alcanzar la pureza, así lo requiere también la trascendental.

Queremos aquí proceder de tal modo que introduzcamos la «REDUCCIÓN TRASCENDENTAL» como un

escalón superior respecto de la reducción psicológica, como una ulterior purificación de ésta que se puede llevar a cabo en todo momento y, una vez más, mediante cierta epojé. Ésta es una mera consecuencia de la epojé universal, la cual pertenece al sentido de la cuestión trascendental. Así como la relatividad trascendental de todo mundo posible exige su «puesta entre paréntesis» universal, así también la exige la de las almas puras y la de la psicología puramente fenomenológica referida a ellas. De este modo se convierten éstas en fenómenos trascendentales. Así pues, mientras que el psicólogo, dentro del mundo naturalmente válido para él, reduce la subjetividad que ahí se halla a la subjetividad puramente anímica —en el mundo—, el fenomenólogo trascendental reduce por medio de su epojé absolutamente universal esta subjetividad psicológicamente pura a la subjetividad trascendentalmente pura, a aquella que lleva a cabo y pone en vigencia en sí la apercepción del mundo y en ella la apercepción objetivante [*ob*] «alma de realidades [*real*] animales». Por ejemplo, mis vivencias puras de percepción, mis vivencias puras de fantasía, etc., son datos psicológicos de la experiencia interna psicológica en la actitud de la positividad. Se convierten en mis vivencias trascendentales cuando por medio de una epojé radical pongo al mundo, incluido mi ser hombre, como mero fenómeno y me concentro ahora en la vida intencional en la cual se configura la apercepción total «del» mundo, en particular la apercepción de mi alma, de mis vivencias de percepción psicoló-

gicamente reales [*real*], etc. El contenido de estas vivencias, su esencialidad propia, se conserva con ello plenamente, aun cuando ahora ya sea visible como núcleo de una apercepción anteriormente puesta en acción psicológicamente una y otra vez pero no tomada en cuenta. Para el filósofo trascendental, quien por medio de una previa y universal resolución de la voluntad ha instituido en sí la firme habitualidad de la «puesta entre paréntesis» trascendental, está prohibida de una vez por todas también esta mundanización de la conciencia que nunca falta en la actitud natural. Conforme a ello, la consecuente reflexión de la conciencia le ofrece siempre algo trascendentalmente puro, y por cierto en forma intuitiva en el modo de una nueva experiencia, de la EXPERIENCIA «INTERNA» TRASCENDENTAL. Surgida de la epojé trascendental metódica, esta experiencia abre el campo ilimitado del ser trascendental. Éste es el paralelo del campo psicológico ilimitado, así como su método de acceso es el paralelo del método puramente psicológico, el de la reducción psicológico-fenomenológica. Y de nuevo, el yo trascendental y la comunidad trascendental de yoes, concebidos en la concreción plena de la vida trascendental, son igualmente los paralelos trascendentales del yo y el nosotros en el sentido usual y psicológico, de nuevo concebidos concretamente como alma y comunidad de almas con la correspondiente vida de conciencia psicológica. Mi yo trascendental es por ende evidentemente «diferente» del yo natural, pero de ninguna manera como un segundo yo, como un yo SEPARA-

DO de él en el sentido natural de la palabra, así como, a la inversa, tampoco es un yo unido a él o entrelazado con él en el sentido natural. Es precisamente el campo (concebido en concreción plena) de la experiencia trascendental de sí mismo, que en todo momento puede convertirse, MEDIANTE UNA MERA MODIFICACIÓN DE LA ACTITUD, en experiencia psicológica de sí mismo. En esta transición se produce necesariamente una identidad del yo; en la reflexión trascendental sobre él, la objetivación [*ob*] psicológica se hace visible como objetivación [*ob*] de sí mismo del yo trascendental, y de esta manera se llega a ver cómo en todo momento de la actitud natural se ha impuesto una apercepción. Si se ha vuelto comprensible el paralelismo de las esferas de experiencia trascendental y psicológica como una suerte de identidad en la reciprocidad del sentido de ser por virtud de un mero cambio de actitud, entonces también se comprenderá la consecuencia que de allí se sigue y que consiste en el mismo paralelismo y el *implícito* estar encerradas recíprocamente, de la fenomenología trascendental y la psicológica, cuyo tema pleno es la intersubjetividad pura y de doble sentido. En esto sólo hay que tomar en cuenta que la intersubjetividad puramente anímica, tan pronto como se somete a la epojé trascendental, es la base de ser concretamente independiente y absoluta, de la cual todo lo trascendente (incluido todo existente real [*real*] mundano) extrae su sentido de ser como ser de un existente en sentido meramente relativo y por ello incompleto, como sentido de una unidad intencio-

nal que es en verdad por donación trascendental de sentido, verificación concordante y una habitualidad de convicción permanente que por esencia le corresponde.

10. La psicología pura como propedéutica para la fenomenología trascendental

Mediante el esclarecimiento de la esencial doble significación de la subjetividad de conciencia y de la ciencia eidética que ha de referirse a ésta, se hace comprensible por las más profundas razones la invencibilidad histórica del psicologismo. Su fuerza yace en una ILUSIÓN TRASCENDENTAL ESENCIAL que tenía que seguir operando veladamente. Mediante el esclarecimiento alcanzado también se vuelve comprensible, por un lado, la independencia de la idea de una fenomenología trascendental y de su realización sistemática respecto de la idea de una psicología fenomenológicamente pura, y por el otro lado, la utilidad propedéutica de anteponer un bosquejo de la psicología pura para ascender a la fenomenología trascendental, utilidad que ha guiado a la presente exposición. En cuanto a lo primero, es manifiesto que al poner al descubierto la relatividad trascendental pueden vincularse DE INMEDIATO la reducción fenomenológica y la eidética, y de ese modo la fenomenología trascendental surge directamente de la intuición trascendental. De hecho, este camino directo fue el camino histórico. La psicología fenomenológica pura como cien-

cia eidética en la positividad ni siquiera existía. En cuanto a lo segundo, por lo que se refiere al provecho propedéutico de la vía indirecta a la fenomenología trascendental a través de la psicología pura, la actitud trascendental significa una especie de cambio de la forma de vida entera que sobrepasa por completo toda experiencia vital anterior y que, por ende, merced a su absoluta extrañeza, tiene que ser difícilmente comprensible. Algo semejante es válido para una ciencia trascendental. La psicología fenomenológica, si bien es también relativamente nueva y en cuanto al método del análisis intencional enteramente novedosa, tiene en todo caso la accesibilidad de todas las ciencias positivas. Si ha quedado clara, por lo menos según su idea nítidamente precisada, entonces solamente se requiere la aclaración del genuino sentido de la problemática filosófico-trascendental, y de la reducción trascendental, para adueñarse de la fenomenología trascendental como un mero giro de su contenido doctrinal hacia lo trascendental. En estos dos niveles se dividen las dos dificultades fundamentales de quien se interna en la nueva fenomenología, a saber, la dificultad de la comprensión del método genuino de la «experiencia interna», gracias al cual se ha posibilitado una psicología «exacta» como ciencia de hechos racional [*rat*], y la dificultad de la comprensión de la peculiaridad del planteamiento y del método trascendentales. Considerado en sí, el interés trascendental es sin duda el más alto y último interés científico, y por ende es correcto, tanto históricamente como en el

futuro, cultivar las teorías trascendentales en el sistema absoluto e independiente de la filosofía trascendental, y poner en ella misma de manifiesto, con la indicación de la índole esencial de la actitud natural en oposición a la trascendental, la posibilidad de reinterpretar todas las doctrinas fenomenológicas trascendentales como doctrinas de la positividad natural.

III. Fenomenología trascendental y filosofía como ciencia universal en fundamentación absoluta

11. La fenomenología trascendental como ontología

La consideración del alcance de la fenomenología trascendental da por resultado notables consecuencias. En su ejecución sistemática se realiza la idea LEIBNIZIANA de una ONTOLOGÍA UNIVERSAL como unidad sistemática de todas las ciencias apriórica concebibles, pero en una nueva fundamentación que supera el «dogmatismo» mediante el método trascendentalmente fenomenológico. La fenomenología como ciencia de todos los fenómenos trascendentales concebibles, y por cierto en cada caso en las configuraciones totales sintéticas únicamente en las cuales son concretamente posibles —las de los sujetos trascendentales singulares, vinculados en comunidades de sujetos— es *eo ipso* ciencia apriórica de todos los entes concebibles; pero no meramente del todo de lo que objetivamen-

te [*ob*] es y de ningún modo en una actitud de positividad natural, sino, en plena concreción, del ente en general, en tanto que extrae su sentido de ser y su validez de la constitución intencional correlativa. Ello comprende también el ser de la subjetividad trascendental misma, cuya esencia mostrable es ser constituido trascendentalmente en sí y para sí. Según esto, frente a la ontología de la positividad, que es universal sólo en apariencia, una fenomenología desarrollada es la ontología verdaderamente universal —precisamente superando así la unilateralidad dogmática y con ello la incomprensibilidad de la primera, pero teniendo a la vez que conservar en sí misma su contenido legítimo, en cuanto fundado primigeniamente en la constitución intencional.

12. La fenomenología y la crisis de fundamentos de las ciencias exactas

Si meditamos sobre el cómo de esta inclusión, con ella se quiere decir que todo apriori está establecido en su validez de ser COMO obra trascendental, por tanto junto con las configuraciones esenciales de su constitución, de las especies y niveles de su darse él mismo y su verificación y de las habitualidades correspondientes. En ello radica que en y con la COMPROBACIÓN del apriori se haga transparente el MÉTODO subjetivo de esta comprobación, que por ende para las disciplinas aprióricas, que obtienen su fundamentación en el interior de la fe-

nomenología (por ejemplo como ciencias matemáticas), no pueda haber «paradojas», no pueda haber «crisis de fundamentos». Respecto de las ciencias apriόricas históricamente desarrolladas, desarrolladas en ingenuidad trascendental, se tiene como consecuencia que sólo una fundamentación fenomenológica radical puede convertirlas en ciencias genuinas, que se justifican metódicamente por completo. Pero precisamente por ello dejan de ser ciencias positivas (dogmáticas) y se vuelven ramas subordinadas de la fenomenología una como ontología eidética universal.

13. La fundamentación fenomenológica de las ciencias de hechos y la fenomenología empírica

Esta tarea infinita, exhibir el universo entero del apriori en su referencia retrospectiva trascendental a sí mismo y con ello en su autonomía y su acabada claridad metódica, es a su vez una función del método para alcanzar una ciencia universal, y por ello plenamente fundamentada, de la facticidad empírica. Dentro de la positividad, la ciencia empírica genuina (relativamente genuina) exige una fundamentación metódica mediante una ciencia apriórica correspondiente. Si tomamos el universo de todas las ciencias empíricas posibles en general y exigimos una fundamentación RADICAL, liberada de toda crisis de fundamentos, ello nos conduce al apriori universal en la fundamentación radical, esto es, en la fundamentación fenomeno-

lógica. La configuración genuina de una ciencia universal de la facticidad es por ende la fenomenológica; como tal, ella es ciencia universal de la intersubjetividad trascendental fáctica sobre el fundamento metódico de la fenomenología eidética como ciencia de una subjetividad trascendental posible en general. De tal modo se comprende y se justifica la IDEA DE UNA FENOMENOLOGÍA EMPÍRICA, posterior a la eidética. Es idéntica al universo sistemático entero de las ciencias positivas, siempre y cuando la pensemos de antemano fundamentada metódica y absolutamente mediante la fenomenología eidética.

14. La fenomenología íntegra como filosofía universal

Precisamente con ello se restituye el concepto más primigenio de la filosofía como ciencia universal a partir de una radical justificación de sí misma —que es ciencia única en el antiguo sentido platónico y luego en el sentido cartesiano. La fenomenología desarrollada rigurosa y sistemáticamente en el sentido que acabamos de ensanchar, es idéntica a esta filosofía que abarca a TODO conocimiento genuino. Se divide en la fenomenología eidética (u ontología universal) como FILOSOFÍA PRIMERA y en la FILOSOFÍA SEGUNDA, la ciencia del universo de los *facta* o de la intersubjetividad trascendental que los encierra a todos ellos sintéticamente. La filosofía primera es el universo del método

para la segunda y en su fundamentacion metódica está referida retrospectivamente a sí misma.

15. Los problemas «últimos y más elevados» como problemas fenomenológicos

En la fenomenología tienen su lugar todos los problemas racionales, por ende también los que tradicionalmente se han designado como filosóficos en cualquier sentido particular; en las fuentes absolutas de la experiencia trascendental o de la intuición eidética reciben por vez primera en la fenomenología su formulación genuina y las vías transitables de su solución. En su referencia universal a sí misma la fenomenología reconoce su función propia en una posible vida trascendental de la humanidad. Reconoce las normas absolutas que hay que extraer intuitivamente de esta vida, pero también su estructura primigenia teleológico-tendencial en dirección al descubrimiento de estas normas y su repercusión práctica consciente. Se reconoce luego como función del autoexamen universal de la humanidad (trascendental) al servicio de una praxis racional universal, esto es, al servicio de la aspiración que dicho descubrimiento pone en libertad: la aspiración a la idea universal, que yace en lo infinito, de la perfección absoluta o, lo que es lo mismo, la aspiración a la idea —que yace en lo infinito— de una humanidad que sea y viva de hecho y cabalmente en verdad y en genuinidad. Reconoce su función como autoexa-

men para la realización relativa de la idea práctica correlativa de una vida de la humanidad genuina en un segundo sentido (cuyas configuraciones esenciales y normas prácticas tiene que explorar ella), a saber, como vida dirigida consciente y voluntariamente a aquella idea absoluta. En suma, se sitúan dentro de su marco los problemas teleológicos metafísicos, los éticos, los de filosofía de la historia, no menos que, obviamente, los problemas de la razón judicativa, así como todos los problemas que tengan sentido en general y todos en su más interna unidad sintética y en su ordenación como problemas de la espiritualidad trascendental.

16. La resolución fenomenológica de todas las antítesis filosóficas

En el trabajo sistemático de la fenomenología, que desde los datos intuitivos progresa hasta las alturas abstractas, se disuelven por sí mismos y sin las artes de una dialéctica argumentativa y sin el esfuerzo enfermizo por llegar a transacciones, las antiguas y ambiguas antítesis de los puntos de vista filosóficos; antítesis como las que se dan entre racionalismo [*rat*] (platonismo) y empirismo, relativismo y absolutismo, subjetivismo y objetivismo [*ob*], ontologismo y trascendentalismo, psicologismo y antipsicologismo, positivismo y metafísica, concepción teleológica y concepción causalista del mundo. Por todas partes motivos justos, pero por todas partes medias tintas o absolutizaciones inad-

misibles de unilateralidades justificadas sólo relativa y abstractivamente. El SUBJETIVISMO sólo puede ser superado mediante el subjetivismo más universal y consecuente (el trascendental). Así configurado, es a la vez objetivismo [*ob*], en tanto que justifica el derecho de toda objetividad [*ob*] que se acredite mediante una experiencia concordante; pero, por cierto, también hace su pleno y genuino sentido, contra el cual peca el objetivismo [*ob*] presuntamente realista [*real*] por su incomprensión de la constitución trascendental. El RELATIVISMO sólo puede ser superado mediante el relativismo más universal, el de la fenomenología trascendental, que hace comprensible la relatividad de todo ser «objetivo» [*ob*] en cuanto constituido trascendentalmente, pero hace comprensible a la vez la más radical relatividad, la de la subjetividad trascendental a sí misma. Precisamente éste, sin embargo, se acredita como el único sentido posible del ser «absoluto» —frente a todo ser «objetivo» [*ob*] relativo a él—, a saber, como ser-«para-sí-mismo» de la subjetividad trascendental. Igualmente: el EMPIRISMO sólo puede ser superado mediante el empirismo más universal y consecuente, que en lugar de la limitada «experiencia» del empirista establece el concepto de experiencia necesariamente ampliado de la intuición que da originariamente, la cual, en todas sus configuraciones (intuición del eidos, evidencia apodíctica, intuición fenomenológica de esencias, etc.), da prueba mediante la aclaración fenomenológica de la índole y la forma de su legitimar. Por otra parte, la fenomenología, en

cuanto eidética, es racionalista [*rat*]; pero supera el limitado RACIONALISMO [*rat*] dogmático mediante el más universal de una investigación de esencias referida unitariamente a la subjetividad trascendental, al yo, a la conciencia y a la objetividad consciente. Lo mismo habría que decir por lo que se refiere a las demás antítesis entrelazadas unas con otras. Remontar todo ser a la subjetividad trascendental y a sus obras intencionales constitutivas no deja abierta, para no dejar de mencionarlo, más que una consideración TELEOLÓGICA del mundo. Y sin embargo la fenomenología reconoce también un núcleo de verdad en el NATURALISMO (o sensualismo). En efecto, al poner a la vista las asociaciones como un fenómeno intencional, y en verdad como toda una tipología de configuraciones de síntesis intencionales pasivas con una legalidad esencial de la génesis trascendental y puramente pasiva, hace ver en el ficcionalismo de Hume, en particular en su doctrina del origen de las ficciones cosa, existencia persistente, causalidad, prehallazgos encubiertos en teorías absurdas.

La filosofía fenomenológica se considera en su método entero como repercusión pura de las intenciones metódicas que ya movían a la filosofía griega desde sus comienzos; pero ante todo de las intenciones aún vivas que parten de Descartes y llegan en las dos líneas del racionalismo [*rat*] y el empirismo a través de Kant y del idealismo alemán hasta nuestro confuso presente. Repercusión pura de intenciones metódicas quiere decir método efectivo, que pone los problemas en las sendas de un

trabajo en el que puede concretamente ponerse manos a la obra y que puede ser concluido. Esta senda es, a la manera de la ciencia genuina, una senda infinita. Por ello la fenomenología exige de los fenomenólogos que renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en pro de una *philosophia perennis*.

II
LA FILOSOFÍA EN LA CRISIS DE LA HUMANIDAD EUROPEA*

En esta conferencia quiero intentar suscitar un nuevo interés hacia el tan debatido tema de la crisis europea, desarrollando la idea histórico-filosófica (o el sentido teleológico) de la humanidad europea. Al señalar, con ello, la función esencial que tienen que ejercer en tal sentido la filosofía y sus ramificaciones que son nuestras ciencias, la crisis europea logrará también un nuevo esclarecimiento.

Partamos de algo notorio, de la diferencia entre la medicina científico-natural y la llamada «medicina naturalista». Así como ésta se origina, en la vida común del pueblo, de empirie y tradición ingenuas, así la medicina científico-natural nace del aprovechamiento de conocimientos de ciencias puramente teóricas, de las ciencias del cuerpo humano, en primer lugar de la anatomía y la fisiología. Mas éstas, por su parte, se basan en las ciencias fundamentales, universalmente explicatorias, de la naturaleza en general, en la física y la química.

Volvamos ahora la mirada de la corporeidad hu-

* Conferencia pronunciada en la Asociación de Cultura de Viena el 7 y el 10 de mayo de 1935. Traducción del alemán por Peter Baader.

mana a la espiritualidad humana, el tema de las llamadas ciencias del espíritu. En ellas, el interés teórico se dirige exclusivamente a los hombres como personas y a su vivir y obrar personales, así como, correlativamente, a las obras creadas. Vida personal es un vivir en comunidad, como yo y nosotros, dentro de un horizonte comunitario. Y precisamente en comunidades de diferentes estructuras simples o graduadas, como familia, nación, supranación. La palabra *vida* no tiene aquí sentido fisiológico, significa vida que actúa conforme a fines, que crea formas espirituales: vida creadora de cultura, en el sentido más amplio, en una unidad histórica. Todo ello es tema de las diversas ciencias del espíritu. Ahora bien, evidentemente, la diferencia entre prosperar vigorosamente y decaer o, como también puede decirse, entre salud y enfermedad, existe también para las comunidades, los pueblos, los Estados. Surge, pues, sin dificultad la pregunta: ¿Cómo se explica que jamás, en este respecto, se haya llegado a una medicina científica, a una medicina de las naciones y de las comunidades supranacionales? Las naciones europeas están enfermas. Europa misma, se dice, se halla en una crisis. No faltan aquí, ciertamente, algo así como médicos naturalistas. Y hasta nos hallamos verdaderamente inundados por un diluvio de propuestas de reforma ingenuas y exaltadas. Mas, ¿por qué no prestan aquí las ciencias del espíritu, tan ricamente desarrolladas, el servicio que cumplen excelentemente en su esfera las ciencias de la naturaleza?

Los que estén familiarizados con el espíritu de las ciencias modernas sabrán replicar: la grandeza de las ciencias de la naturaleza consiste en que ellas no se conforman con una empirie sensible, porque para ellas toda descripción de la naturaleza sólo quiere ser tránsito metódico a la explicación exacta, en último término físico-química. Los mismos opinan: ciencias «meramente descriptivas» nos atan a las finitudes del mundo circundante terrenal; pero la ciencia de la naturaleza matemático-exacta abarca con su método las infinitudes en sus efectividades y posibilidades reales. Entiende lo sensiblemente dado como mero fenómeno subjetivamente relativo y enseña a investigar los elementos y leyes de la misma naturaleza suprasubjetiva (la naturaleza «objetiva») con aproximación sistemática en lo que ella tiene de universal incondicional. Al mismo tiempo enseña a explicar todas las concreciones sensiblemente dadas, sean hombres, sean animales «o» cuerpos celestes, a partir de lo existente en última instancia, a saber, induciendo a partir de los respectivos fenómenos fácticamente dados las futuras posibilidades y probabilidades, en una extensión y con una precisión que excede toda empirie sensiblemente determinada. El resultado del desarrollo consecuente de las ciencias exactas en la época moderna ha sido una verdadera revolución en la dominación técnica de la naturaleza.

Por desgracia, es totalmente distinta (en el sentido de la concepción que ya nos resulta enteramente comprensible), por razones internas, la situación

metodológica en las ciencias del espíritu. Pues la espiritualidad humana está basada en la *physis* humana, toda vida psíquica individual-humana está fundada en la corporeidad, por consiguiente también toda comunidad, en los cuerpos de los hombres individuales que son miembros de esta comunidad. Si, pues, debe volverse posible, para los fenómenos científico-espirituales, una explicación realmente exacta y, en consecuencia, una praxis científica semejantemente extensa como en la esfera de la naturaleza, entonces los hombres de la ciencia del espíritu no deberían considerar solamente el espíritu como espíritu sino remontarse a los soportes corporales y llevar a cabo sus explicaciones sobre la base de la física y química exactas. Pero esto fracasa (y en ello nada puede modificarse dentro de un futuro previsible) ante la complicación de la necesaria investigación psicofísica exacta ya con respecto al hombre individual y tanto más con respecto de las grandes comunidades históricas. Si el mundo fuera un edificio de dos esferas de realidad, naturaleza y espíritu, con igualdad de derechos, por decirlo así, ninguna favorecida metodológica y objetivamente con respecto a la otra, entonces la situación sería distinta. Pero sólo la naturaleza puede ser tratada de por sí como un mundo cerrado, sólo la ciencia de la naturaleza puede, con inquebrantada consecuencia, abstraer de todo lo espiritual e investigar la naturaleza puramente como naturaleza. Por otra parte, a la inversa, tal abstracción consecuente de la naturaleza no conduce para el hombre de ciencia

del espíritu, interesado puramente en lo espiritual, a un «mundo» en sí cerrado, coherente en su pura espiritualidad, que pudiera convertirse en el tema de una ciencia del espíritu pura y universal, como paralelo de la ciencia de la naturaleza pura. Pues la espiritualidad animal, la de las «almas» humanas y animales, a la que se reduce toda otra espiritualidad, está fundada individual y causalmente en la corporeidad. Así se comprende que el hombre de ciencia, interesado puramente en lo espiritual como tal, no vaya más allá de lo descriptivo, ni de una historia del espíritu, y quede, por ende, ligado a las finitudes sensibles. Cualquier ejemplo lo muestra. Un historiador, p. ej., no puede tratar la historia griega antigua sin tomar en cuenta la geografía física de Grecia antigua, su arquitectura, la corporeidad de los edificios, etcétera. Esto parece bien claro.

Pero, ¿y si todo este modo de pensar que se manifiesta en tal interpretación estuviera basado en prejuicios funestos, y por sus repercusiones fuera corresponsable de la enfermedad europea? En efecto, ésta es mi convicción, y asimismo espero mostrar con ello cómo se halla también aquí una fuente esencial de la naturalidad con la que el hombre de ciencia moderno ni siquiera cree digna de considerar la posibilidad de la fundamentación de una ciencia acerca del espíritu puramente cerrada en sí y universal, a la que, de tal modo, niega rotundamente.

Es de interés para nuestro problema de Europa considerar esto más de cerca y desarraigar a la

pronta convincente argumentación precipitada. El historiador, el investigador del espíritu y de la cultura de todo orden encuentra, por cierto, entre sus fenómenos constantemente también la naturaleza física, en nuestro ejemplo, la naturaleza de la Grecia antigua. Mas ésta naturaleza no es la naturaleza en el sentido científico-natural, sino lo que los antiguos griegos consideraron como naturaleza, lo que tenían presente como el mundo circundante de la realidad natural. Dicho más plenamente: el mundo circundante histórico de los griegos no es el mundo objetivo en sentido nuestro, sino la «representación del mundo» de los griegos, esto es, su concepción subjetiva del mundo, con todas las realidades para ellos vigentes de este mundo, p. ej., los dioses, los demonios, etc.

Mundo circundante es un concepto que tiene lugar exclusivamente en la esfera espiritual. Que nosotros vivamos en nuestro respectivo mundo circundante, al cual están dirigidas todas nuestras preocupaciones y esfuerzos, señala un hecho que sucede puramente en lo espiritual. Nuestro mundo circundante es una formación espiritual en nosotros y en nuestra vida histórica. Para quien toma por tema el espíritu como espíritu, no encuentra aquí ninguna razón para exigir otra explicación que no sea la puramente espiritual. Y así puede afirmarse en general: es un contrasentido considerar la naturaleza del mundo circundante como algo ajeno al espíritu y querer cimentar, por consiguiente, la ciencia del espíritu sobre la ciencia de la naturaleza y hacerla así, pretendidamente, exacta.

Evidentemente, también se ha olvidado por completo que ciencia de la naturaleza es (como toda ciencia, en general) un título para creaciones espirituales, a saber, las de los hombres de ciencia de la naturaleza; colaborantes como tales, estas creaciones pertenecen, como todos los acontecimientos espirituales, al ámbito de aquello que debe ser explicado en forma científico-espiritual. Ahora bien, ¿no es absurdo y no constituye un círculo querer explicar de un modo científico-natural el suceso histórico que es la «ciencia de la naturaleza», explicar este suceso mediante la colaboración de la ciencia de la naturaleza misma y de sus leyes naturales que, como creación espiritual, pertenecen, ellas mismas, al problema?

Ofuscados por el naturalismo (por mucho que ellos mismos lo combatan verbalmente), los hombres de ciencia del espíritu han descuidado completamente hasta el planteo del problema de una ciencia del espíritu universal y pura, indagando por una doctrina esencial del espíritu puramente como espíritu, que busque las leyes y elementos de lo universal incondicional que rige la espiritualidad, con el fin de lograr desde allí explicaciones científicas en un sentido absolutamente concluyente.

Las precedentes reflexiones filosófico-espirituales nos proporcionan la adecuada orientación para enfocar y tratar nuestro tema de la Europa espiritual como un problema puramente científico-espiritual; en primer lugar, pues, en su carácter histórico-espiritual. Como ya se anticipó en las palabras introductorias, ha de ponerse de manifiesto, por

esta vía, una singular teleología, ingénita, por decirlo así, solamente a nuestra Europa, y precisamente en íntima relación con el origen o el surgimiento de la filosofía y sus ramificaciones, de las ciencias en la concepción griega antigua. Presentimos ya que se tratará así de un esclarecimiento de las razones más profundas del origen del funesto naturalismo, o bien, lo que se verá que es equivalente, del dualismo moderno de la interpretación del mundo. Finalmente, debe revelarse con ello el sentido verdadero de la crisis de la humanidad europea.

Formulamos la pregunta: ¿Cómo se caracteriza la estructura espiritual de Europa? Es decir, Europa entendida no geográfica o cartográficamente, como si se pretendiera circunscribir el ámbito de los hombres que conviven aquí territorialmente en calidad de humanidad europea. En el sentido espiritual pertenecen manifiestamente también a Europa los Dominios Británicos, los Estados Unidos, etc., pero no los esquimales ni los indios de las exposiciones de las ferias ni los gitanos que vagabundean permanentemente por Europa. Con el título de Europa trátase evidentemente aquí de la unidad de un vivir, obrar, crear espirituales: con todos los fines, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con los objetivos, las instituciones, las organizaciones. En ellos actúan los individuos dentro de múltiples sociedades de diferentes grados, en familias, en linajes, naciones, donde todos parecen estar interior y espiritualmente unidos y, como dije, en la unidad de una estructura espiritual. De este

modo se habrá conferido a las personas, a las asociaciones de personas y a todas sus creaciones culturales un carácter de enlace total.

«La estructura espiritual de Europa»: ¿qué es esto? Es mostrar la idea filosófica inmanente a la historia de Europa (de la Europa espiritual), o, lo que viene a ser lo mismo, la teleología inmanente a ella, que se da a conocer en general desde el punto de vista de la humanidad universal como el surgimiento y el comienzo de desarrollo de una nueva época de la humanidad, de la época de una humanidad que en adelante sólo quiere vivir y puede vivir en la libre formación de su existencia y de su vida histórica a partir de ideas de la razón, hacia tareas infinitas.

Toda estructura espiritual que se halla por esencia en un espacio histórico universal o en una peculiar unidad de tiempo histórico según coexistencia y sucesión, tiene su historia. Si perseguimos, pues, las relaciones históricas y, según es necesario hacerlo, partiendo de nosotros mismos y de nuestra nación, entonces la continuidad histórica nos conduce cada vez más allá de nuestra nación a las vecinas, y así de naciones en naciones, de épocas en épocas. En la Antigüedad, al fin, de los romanos a los griegos, a los egipcios, persas, etc.; en esto, evidentemente, no hay fin. Retrocedemos a los tiempos primitivos, y no podríamos dejar de tomar en consideración la obra notable y rica en ideas de Menghin, la «Historia universal de la edad de piedra». Con este método la humanidad aparece como una vida única de individuos y de pueblos, unida

por relaciones solamente espirituales, con una plétora de tipos humanos y culturales, pero que van confluyendo unos en otros. Es como un mar, en el cual los hombres y los pueblos son las olas que se configuran, se transforman y luego desaparecen fugazmente, las unas encrespándose más rica, más complicadamente, las otras de un modo más primitivo.

Sin embargo, en consideración posterior, dirigida a lo interno, notamos nuevas, singulares uniones y diferencias. Aunque las naciones europeas se hallen tan enemistadas como se quiera, tienen ellas, empero, un peculiar parentesco interior en el espíritu que las penetra a todas, que trasciende las diferencias nacionales. Es algo así como una fraternidad que nos da, en esta esfera, una conciencia patria. Esto salta a la vista tan pronto como tratamos de compenetrarnos, p. ej., con la historicidad india, con sus múltiples pueblos y formaciones culturales. En esta esfera existe, por su parte, la unidad de un parentesco familiar, pero extraña a nosotros. Por otro lado, los hombres de la India nos sienten como extraños, y solamente a sí mismos, entre ellos, como procedentes de un hogar común. Sin embargo, esta diferencia esencial de comunidad de origen y de extrañeza, en muchos grados relativizada, que es una categoría fundamental de toda historicidad, no puede bastar. La humanidad histórica no se estructura continuamente de la misma manera conforme a esta categoría. Esto lo sentimos precisamente en nuestra Europa. Hay en ello algo singular que sienten en nosotros también to-

dos los otros grupos de la humanidad como algo que, prescindiendo de todas las consideraciones de utilidad, se convierte para ellos en un motivo continuo de europeización, no obstante la voluntad inquebrantada de la autoconservación espiritual, mientras que nosotros, si nos comprendemos rectamente, jamás, p. ej., nos indianizaremos. Creo que nosotros sentimos (y, a pesar de toda oscuridad, este sentimiento tiene probablemente su razón) que a nuestra humanidad europea le es ingénita una entelequia que rige el cambio europeo de formas y que le confiere el sentido de una evolución hacia una forma ideal de vida y de ser como un eterno polo. No como si se tratara aquí de una de las conocidas finalidades que confieren su carácter al reino físico de los seres orgánicos; o sea de algo así como una evolución biológica a partir de una forma germinal en grados sucesivos, hasta la madurez y el envejecer y morir subsiguientes. No existe esencialmente una zoología de los pueblos. Estos constituyen unidades espirituales que no tienen —y particularmente no la tiene la supranacionalidad Europa— ninguna forma madura, alguna vez ya alcanzada ni jamás alcanzable como forma de una repetición regulada. La humanidad psíquica nunca ha sido acabada y nunca lo será y no puede nunca repetirse. El telos espiritual de la humanidad europea, en el cual está comprendido el telos particular de las naciones singulares y de los hombres individuales, se halla en lo infinito, es una idea infinita, a la que arcanamente tiende, por así decirlo, el total devenir espiritual. Tan pronto como se

ha vuelto consciente como telos en su desarrollo, necesariamente se torna también práctico como fin de la voluntad, y con ello se inicia un nuevo y más alto grado de evolución, que se halla bajo la conducción de normas, de ideas normativas.

Pero todo esto no quiere ser una interpretación especulativa de nuestra historicidad, sino expresión de un vivo presentimiento que surge en una reflexión imparcial. Mas este presentimiento nos proporciona una guía intencional para percibir en la historia europea relaciones sumamente significativas, en cuya persecución lo presentido se nos convierte en certeza comprobada. El presentimiento es el conductor afectivo para todos los descubrimientos.

Vayamos a la explicación. La Europa espiritual tiene un lugar de nacimiento. No pienso, con ello, geográficamente en un lugar, aunque también esto es pertinente, sino en un lugar de nacimiento espiritual en una nación, o bien en individuos y grupos humanos de esta nación. Es la nación de la Grecia Antigua hacia los siglos VII y VI a. C. En ella surge una «nueva actitud» de individuos hacia el mundo circundante. Y como consecuencia aparece una clase totalmente nueva de formaciones espirituales, que rápidamente crece hacia una forma cultural sistemáticamente cerrada; los griegos la denominaron «filosofía». Correctamente traducido en el sentido originario, esto no quiere decir otra cosa que ciencia universal, ciencia de la totalidad del mundo, de la unidad total de todo lo existente. Muy pronto el interés por el universo, y con ello

la pregunta por el devenir que lo abarca todo y el ser en el devenir, comienza a especificarse según las formas y regiones generales del ser, y de este modo se ramifica la filosofía, la ciencia una, en múltiples ciencias particulares.

En la aparición de la filosofía con este sentido, en el que están comprendidos, por tanto, todas las ciencias, veo yo, por paradójico que ello parezca, el fenómeno primario de la Europa espiritual. Mediante las explicaciones más detalladas, aunque deban ser breves, la apariencia de paradoja pronto se disipará.

Filosofía, ciencia, es el título para una clase especial de formas culturales. El movimiento histórico que ha adoptado el estilo de la supranacionalidad europea, tiende a una estructura normativa situada en lo infinito, pero no constatable mediante una mera observación morfológica externa del cambio de las formas. El constante estar-dirigido a una norma es inherente a la vida intencional de personas singulares, de allí a las naciones y de sus sociedades particulares y, finalmente, del Organismo de las Naciones Unidas de Europa; por cierto que no de todas las personas, esto es, no está plenamente desarrollado en las personalidades constituidas por actos intersubjetivos de grado superior, y sin embargo inherente a ellas por una marcha necesaria del desarrollo y la propagación del espíritu de normas universalmente válidas. Pero esto tiene, al mismo tiempo, la significación de una transformación progresiva de la humanidad entera, a partir de la formación de ideas que

cobran eficacia en círculos pequeños y muy reducidos. Ideas, formas significativas nacidas en personas singulares con la maravillosa manera nueva de albergar en sí infinitudes intencionales, no son como las cosas reales en el espacio que con entrar en el campo de la experiencia humana, no por ello poseen ya significación para el hombre como persona.

Con la primera concepción de las ideas, el hombre paulatinamente se va tornando en hombre nuevo. Su ser espiritual entra en el movimiento de una progresiva reformación. Este movimiento se efectúa desde el principio de un modo comunicativo, despierta en el ámbito vital un nuevo estilo de existencia personal y en su comprensión un devenir correspondiente nuevo. Se extiende primero dentro de él (y en serie sucesiva también más allá de él) una humanidad peculiar que, viviendo en la finitud, tiende hacia polos de infinito. Con ello, precisamente, surge una nueva manera de relación comunitaria y una nueva forma de perdurable comunidad, cuya vida espiritual, comunizada por el amor de las ideas, la creación de ideas y la normación ideal de la vida, lleva en sí el horizonte futuro de la infinitud: el de una infinitud de generaciones que van renovándose a partir del espíritu de las ideas. Esto ocurre primero en el espacio espiritual de una sola nación, la griega, como desenvolvimiento de la filosofía y de las comunidades filosóficas. Conjuntamente con ello surge primero en esta nación un espíritu de cultura universal, que atrae a su esfera a la humanidad entera, y cons-

tituye así una transformación progresiva en forma de una nueva historicidad.

Este tosco esquema adquirirá mayor plenitud y será mejor comprendido si filiamos el origen histórico de la humanidad filosófica y científica y esclarecemos desde allí el sentido de Europa y, con ello, la nueva clase de historicidad que se destaca en virtud de este modo de desarrollo de la historia general.

Pongamos en claro, primeramente, la notable peculiaridad de la filosofía, desplegada en ciencias especiales siempre nuevas. Contrastémosla con otras formas culturales, existentes ya en la humanidad precientífica, como los artesanados, la agricultura, la cultura de la vivienda, etc. Todas ellas designan clases de productos culturales con métodos adecuados para la producción segura de aquéllos. Por lo demás, ellas tienen una existencia pasajera en el mundo circundante. Por el contrario, las adquisiciones científicas, después de haberse logrado para ellas el método eficaz de producción, tienen un modo de ser totalmente diferente, una temporalidad totalmente distinta. No se gastan, son imperecederas; un producir reiterado no crea algo igual, a lo sumo igualmente utilizable, sino que produce, en un número cualquiera de operaciones de la misma persona y de un número cualquiera de personas, «idénticamente» lo mismo, idéntico según el sentido y la validez. Personas ligadas entre sí en comprensión recíproca actual no pueden sino experimentar lo producido en igual forma por los respectivos compañeros como «idén-

ticamente» lo mismo con lo que ellos también producen. En una palabra: lo que logra la actividad científica no es algo real, sino algo ideal.

Pero más aún, lo que así es logrado como válido, como verdad, es utilizable como material para la producción posible de idealidades de grado más alto, y así siempre de nuevo. Ahora bien, cada logro obtiene de antemano, en el interés teórico desarrollado, el sentido de una finalidad meramente relativa, se torna pasaje para fines siempre nuevos, siempre de grado superior, en una infinitud trazada como universal campo de acción, como «dominio» de la ciencia. Ciencia designa, pues, la idea de una infinitud de tareas, de las cuales, en todo tiempo, una finitud ya está cumplida y conservada con validez permanente. Ésta constituye, al mismo tiempo, el fondo de premisas para un horizonte de tareas infinito como unidad de una tarea omnímoda.

Mas, para completar, hay que notar aún aquí algo importante. En la ciencia, la idealidad de los productos de trabajo individuales, de las verdades, no significa la mera posibilidad de repetición mediante la identificación del sentido y de la confirmación: la idea de la verdad, en el sentido de la ciencia, contrasta (de ello tendremos que hablar todavía) con la verdad de la vida precientífica. Ella quiere ser verdad incondicional. En ello hay una infinitud que da a cada confirmación y verdad fácticas el carácter de una confirmación y verdad sólo relativas, de una mera aproximación, referida precisamente al horizonte infinito, en el que la

verdad en sí, por decirlo así, es considerada como un punto infinitamente lejano. Correlativamente se halla entonces esta infinitud también, en «lo que realmente es», en el sentido científico, así como en la validez «universal» para «cada cual» como el sujeto de argumentaciones a cumplir; pero el cada cual ya no es ahora tomado en el sentido finito de la vida precientífica.

Después de esta caracterización de la peculiar idealidad científica con las infinitudes ideales, implicadas múltiplemente en su sentido, se nos destaca, ante la mirada histórica, el contraste que enunciamos en esta proposición: Ninguna otra forma cultural, en el horizonte histórico anterior a la filosofía, es en semejante sentido cultura de ideas, ni conoce tareas infinitas, ni tales universos de idealidades que, como totales y según todas las particularidades así como según los métodos de producción de ésta llevan en sí, conforme al sentido, la infinitud.

Cultura extracientífica, aún no tocada por la ciencia, es tarea y creación del hombre en la finitud. El horizonte abierto ilimitado en el que vive no está explorado, sus fines y su obrar, su comercio y tráfico, su motivación personal, colectiva, nacional, mítica, todo se mueve en un mundo circundante finitamente aprehensible. No hay allí tareas infinitas, ni adquisiciones ideales, cuya infinitud sea, ella misma, el campo de acción, de tal modo que constituya para los actuantes conscientemente tal campo infinito de tareas.

Mas con el aparecer de la filosofía griega y su

primera reformación del nuevo sentido de infinitud en idealización consecuente, ocurre un cambio progresivo que finalmente incorpora a su ámbito todas las ideas de la finitud y, con ello, la cultura espiritual total y todo lo humano que encierra. Por eso, para nosotros los europeos, hay fuera de la esfera filosófico-científica aún múltiples ideas infinitas (si es permitida esta expresión), pero ellas poseen los caracteres análogos de la infinitud (de tareas, fines, verificaciones, verdades infinitas, de «valores verdaderos», «bienes auténticos», normas «absolutamente» válidas) gracias a la transformación de lo humano por la filosofía y sus idealidades. Cultura científica según ideas de la infinitud implica, pues, una revolución de toda la cultura, una revolución en el modo total de ser de la humanidad como creadora de cultura. Significa, también, una revolución de la historicidad, que es ahora historia del dejar-de-ser de la humanidad finita para el llegar-a-ser una humanidad de tareas infinitas.

Aquí nos encontramos con la fácil objeción de que la filosofía, la ciencia de los griegos, no es, con todo, algo privativo de los griegos, ni algo llegado al mundo sólo con ellos. ¿Acaso no se refieren ellos mismos a los sabios egipcios, babilonios, etc., y no aprendieron, efectivamente, mucho de éstos? Poseemos hoy una multitud de trabajos sobre las filosofías indias, chinas, etc., donde éstas son situadas en un mismo plano con la griega y tomadas meramente como configuraciones históricas diferentes dentro de una misma idea cultural. Naturalmen-

te, no falta algo que les es común. Sin embargo, no se debe dejar que la generalidad meramente morfológica oculte las profundidades intencionales, ni ser ciego para las más esenciales diferencias de principio.

Ante todo, ya la actitud de los «filósofos» de una y otra parte, la dirección de su interés universal, es totalmente distinta. Cabe constatar tanto aquí como allá un interés que abarca el mundo, que conduce en ambas partes, por consiguiente también en las «filosofías» india, china y similares, a conocimientos universales del mundo, operando en todas partes a la manera de una vocación vital y conduciendo, a través de comprensibles motivos, a la formación de comunidades de profesión, en las cuales se trasmiten o bien se van perfeccionando de generación en generación los resultados generales. Pero sólo entre los griegos hallamos un interés por la vida universal (cosmológico) en la forma esencialmente nueva de una actitud puramente «teórica», y, como forma de comunidad, en la que aquel interés se traduce por razones internas, tenemos la comunidad respectiva esencialmente nueva de los filósofos, de los científicos (de los matemáticos, astrónomos, etc.). Son los hombres que, no aisladamente, sino los unos con los otros y los unos para los otros, por tanto en trabajo comunitario interpersonalmente ligado, aspiran a la *theoria* y nada más que a la *theoria*, que desarrollan, y cuyo crecimiento y perfeccionamiento constante, con la extensión del círculo de los cooperantes y la sucesión de las generaciones de investigado-

res, es recogido finalmente por la voluntad con el sentido de una tarea infinita y universalmente común. La actitud teórica tiene su origen histórico entre los griegos.

Actitud, hablando en general, significa un estilo habitualmente fijo de la vida volitiva encauzado hacia direcciones de la voluntad o de intereses previamente delineados, hacia las finalidades, las creaciones culturales, cuyo estilo total está así determinado. Toda vida transcurre en este estilo constante como forma normal. Modifica los contenidos culturales concretos en una historicidad relativamente cerrada. La humanidad (o bien una comunidad cerrada como nación, tribu, etc.) siempre vive, dentro de su situación histórica, en alguna actitud. Su vida tiene siempre un estilo normal y una constante historicidad o desarrollo en ese estilo.

La actitud teórica se refiere, pues, en su novedad, a una actitud precedente, anteriormente normal, y se caracteriza como un cambio de orientación. En la consideración universal de la historicidad de la existencia humana en todas sus formas de comunidad y en sus grados históricos, se muestra ahora que una cierta actitud es, por esencia, en sí la primera, o bien que un cierto estilo normal de existencia humana (hablando con generalidad formal) señala una primera historicidad, dentro de la cual perdura formalmente como invariable el estilo normal fáctico correspondiente a cada situación de la existencia creadora de cultura, a todo ascender o descender o estancarse. Hablamos, en este respecto, de la actitud natural, pri-

mitiva, de la actitud de la vida originariamente natural, de la primera forma originariamente natural de culturas: superiores o inferiores, que evolucionan libremente o que se estancan. Todas las otras actitudes son, por consiguiente, referidas como modificaciones a esta natural. Dicho más concretamente: en una actitud natural de las agrupaciones humanas fácticas históricas deben surgir, en un momento determinado del tiempo, a partir de una situación interna y externa concreta, motivos que conducen primeramente a una transformación de los hombres y los grupos particulares dentro de ellas.

Ahora bien, ¿cómo caracterizar la actitud originaria por esencia, el modo fundamental histórico de la existencia humana? Respondemos: los hombres viven, naturalmente, por razones generativas, siempre en comunidades, en familias, tribus, naciones; éstas, a su vez, estructuradas interiormente más rica o más pobremente en asociaciones especiales. Ahora bien, la vida natural se caracteriza como vivir ingenuo directamente orientado hacia el mundo, un mundo que, como horizonte universal, se halla, en cierta manera, siempre presente a la conciencia, pero que no es enfocado temáticamente. Es temático aquello a lo que uno dirige la atención. Vida atenta siempre es un estar-dirigido a esto o aquello, dirigido a ello como a un fin o un medio, como a algo relevante o irrelevante, a algo interesante o indiferente, a algo privado o público, a lo diariamente necesario o a algo nuevo que aparece. Todo esto se halla en el horizonte del mundo,

pero son necesarios motivos especiales para que quien esté en tal horizonte mundano se reoriente y lo convierta de alguna manera en temático, tomando en ello un interés persistente.

Mas aquí hacen falta explicaciones más detalladas. Los individuos que se reorientan, siguen teniendo también, como hombres de su comunidad universal (su nación), sus intereses naturales, cada uno los suyos propios; no pueden simplemente perderlos por ninguna reorientación, pues ello significaría, para cada uno, dejar de ser el que es, el que ha llegado a ser desde su nacimiento. En todas circunstancias, pues, la reorientación sólo puede ser transitoria; una duración habitualmente vigente para toda la vida por venir sólo puede tenerla en tanto que determinación incondicional de la voluntad de retomar, de tiempo en tiempo, pero en actos interiormente unificados, siempre la misma actitud, y mantener como vigente y realizable su nuevo tipo de intereses a través de esta continuidad que vincula intencionalmente las discreciones, y realizarla en correspondientes formaciones culturales.

Conocemos algo parecido en los oficios que aparecen ya en la vida cultural naturalmente originaria, con sus tiempos periódicos propios del oficio, que atraviesan la vida restante y su temporalidad concreta (las horas de servicio de los funcionarios, por ejemplo).

Ahora bien, son posible dos casos. Los intereses de la nueva actitud quieren servir ya sea a los intereses de la vida natural, o bien, que en lo esen-

cial viene a ser lo mismo, a la praxis natural, y entonces la nueva actitud misma es también práctica. Ésta puede asimismo tener un sentido semejante al de la actitud práctica del político quien, como funcionario público, tiene en miras el bien público, y por tanto quiere servir, con la suya, a la praxis de todos (e indirectamente también a la propia). Esto, por cierto, pertenece aún al ámbito de la actitud natural, que es diferente, por esencia, para distintos tipos de miembros de la comunidad, distinta para «los» que dirigen la comunidad que para los «ciudadanos», unos y otros tomados, naturalmente, en un sentido extremadamente lato. Pero de todos modos, la analogía hace comprensible que la universalidad de una actitud práctica, que ahora se dirige al mundo en su totalidad, de ninguna manera deba significar un estar-interesado ni un ocuparse en todas las particularidades y totalidades especiales dentro del mundo, lo cual, a la verdad, sería impensable.

Frente a la actitud práctica de grado superior existe, empero, aún otra posibilidad esencial de la modificación de la actitud natural común (que conoceremos en seguida en el tipo de la actitud religioso-mítica), a saber la «actitud teórica», denominada así, en primer lugar, porque en ella surge, dentro de un desarrollo necesario, la *theoria* filosófica, la que se torna luego en finalidad propia o su propio campo de intereses. La actitud teórica, si bien también ella es una actitud profesional, es totalmente no práctica. Se funda en una epojé deliberada de toda praxis natural y, de este modo,

también de toda praxis de grado superior que sirva a la naturalidad, dentro del margen de su propia vida profesional.

Empero, apresurémonos a decirlo, con ello no se habla aún de una «separación» definitiva entre la vida teórica y la vida práctica, o bien de un desintegrarse de la vida concreta del teórico en dos continuidades de vida inconexas, lo cual importaría, socialmente hablando, la aparición de dos esferas culturales espiritualmente inconexas. Porque es posible aún una tercera forma de la actitud universal (frente a la actitud religioso-mítica, fundada en la natural, y, por otro lado, a la actitud teórica), a saber la síntesis de los intereses de ambas partes que se efectúa en la transición de la actitud teórica a la práctica, de tal modo que la *theoria* que surge en unidad cerrada mediante la epojé de toda praxis (la ciencia universal), será llamada (probando su vocación en el mismo enfoque teórico) a servir de una manera nueva a la humanidad, que ante todo vive en la existencia concreta y siempre también de un modo natural. Esto sucede en la forma de una praxis nueva, la de la crítica universal de toda vida y de todos los fines vitales, de todas las formaciones culturales y sistemas de cultura ya surgidos de la vida de la humanidad, y con ello también de una crítica de la humanidad misma y de los valores que la guían expresa o no expresamente; y luego, en una praxis que tiende a elevar a la humanidad mediante la razón científica universal, según normas de la verdad de todas las formas, y a transformarla en una humanidad radicalmente

nueva, capacitada para una responsabilidad absoluta de sí, sobre la base de conocimientos teóricos absolutos. Mas antes de esta síntesis de la universalidad teórica y de la praxis universalmente interesada hay, evidentemente, otra síntesis de teoría y praxis, a saber, la del aprovechamiento para la praxis de la vida natural de los resultados limitados de la teoría, de ciencias especiales limitadas que renuncian a la universalidad del interés teórico en aras de la especialización. Aquí se unen, pues, en la limitación, la actitud originario-natural y la teoría.

Ahora bien, es necesario, para la comprensión más honda de la ciencia griego-europea (universalmente hablando, de la filosofía) en su diferencia de principio de las «filosofías» orientales, valoradas en un mismo nivel, considerar más de cerca la actitud práctico-universal, tal como ella se creó antes de la ciencia europea por aquellas filosofías, y esclarecer su condición religioso-mítica. Es un hecho conocido, pero también una necesidad esencialmente comprensible, que a toda humanidad que vive naturalmente le son inherentes —con anterioridad a la irrupción y la repercusión de la filosofía griega y, con ello, de una concepción del mundo científica— con motivos religioso-míticos y una praxis religioso-mítica. Ahora bien, la actitud mítico-religiosa consiste en que el mundo como totalidad se vuelve temático y, precisamente, prácticamente temático; el mundo quiere decir aquí naturalmente el mundo concreto —tradicionalmente valedero, por consiguiente míticamente aperci-

bido, en la humanidad respectiva (nación, p. ej.). Aquí pertenecen, de antemano y en primer lugar, a la actitud mítico-natural no sólo los hombres y los animales y demás seres infrahumanos e infraanimales, sino también los seres suprahumanos. La mirada que los abarca como totalidad es práctica, no como si el hombre, quien, con todo, en el vivir natural, sólo está actualmente interesado en realidades particulares, pudiera llegar alguna vez al punto en que todo, súbitamente, se volviera para él, prácticamente y en su conjunto de igual importancia. Pero en tanto que el mundo entero es considerado como regido por potencias míticas, y en tanto que el destino humano depende directa o indirectamente del modo cómo éstas obran, se suscita en la praxis una concepción del mundo universal-mítica, que es entonces una concepción del mundo prácticamente interesada. Como se comprende, en esta actitud religioso-mítica aparecen los sacerdotes de un clero que administra, en forma unificada, los intereses religioso-míticos y su tradición. En ella se origina y se propaga el «saber» lingüísticamente fijado acerca de las potencias míticas (que son pensadas de un modo personal en un sentido amplísimo). Adopta, como si fuera espontáneamente, la forma de especulación mística, la que, presentándose como interpretación ingenuamente convincente transforma el propio mito. En eso, naturalmente, la mirada está permanentemente codirigida hacia el restante mundo dominado por las potencias míticas y hacia lo que le pertenece en cuanto a los seres humanos e infra-

humanos (los cuales, por lo demás, no estabilizados en su ser propio esencial, también están abiertos al influjo de momentos míticos), hacia las maneras cómo ellas rigen los acontecimientos de este mundo, cómo ellas mismas deben asociarse en un uniforme orden de poder supremo, cómo ellas intervienen, en funciones y funcionarios particulares, creando, ejecutando, imponiendo el destino. Mas todo este saber especulativo tiene el fin de servir al hombre, en sus fines humanos, para que pueda organizar su vida mundana del modo más feliz posible, para que pueda preservarla de enfermedades, de cualquier fatalidad, de la miseria y de la muerte. Se comprende que en esta concepción y conocimiento mítico-práctico del mundo pueden surgir también diversos conocimientos acerca del mundo real, que luego resultan aprovechados en conocimientos empírico-científicos. Mas en su nexo de sentido propio ellos son y permanecen como nociones mítico-prácticas, y es erróneo, y se desvirtúa su sentido, cuando uno, educado en los modos de pensar científicos, creados por Grecia y modernamente perfeccionados, habla ya de filosofía y ciencia (astronomía, matemática) india y china, y cuando, por consiguiente, se interpreta a la India, Babilonia, China con el mismo criterio que a Europa.

Ahora bien, con la actitud universal, pero mítico-práctica, contrasta agudamente la actitud «teórica» no práctica en todo sentido dado hasta ahora, la del Θαυμάζειν, al que los grandes maestros del primer período culminante de la filosofía grie-

ga, Platón y Aristóteles, atribuyen el origen de la filosofía. Se apodera del hombre la pasión por una concepción del mundo y un conocimiento del mundo que se aparta de todos los intereses prácticos y que, en la esfera cerrada de sus actividades cognoscitivas y de las horas a ellas consagradas, no desarrolla ni aspira sino a la *theoria* pura. En otras palabras: el hombre se convierte en espectador desinteresado, contemplador del mundo, se convierte en filósofo; o, mejor dicho, su vida adquiere de allí en adelante predisposición para las motivaciones sólo posibles en esta actitud para fines de pensar y métodos nuevos, dentro de los cuales, nace la filosofía y él mismo se convierte en filósofo.

Naturalmente, el surgimiento de la actitud teórica tiene, como todo lo surgido históricamente, su motivación fáctica en la conexión concreta del acontecer histórico. Es preciso, pues, en este respecto, esclarecer cómo de la índole y del horizonte de vida de la humanidad griega en el siglo VII, en su relación con las grandes y ya altamente cultivadas naciones de su mundo circundante, pudo aparecer aquel θαυμάζειν, y de qué modo pudo volverse un hábito primeramente en los individuos. No nos detendremos en los pormenores; es más importante para nosotros comprender la vía de motivación, la de la adopción del criterio y creación del sentido que conduce, desde el mero cambio de orientación, o bien del mero θαυμάζειν, a la *theoria*, un hecho histórico que, por cierto, debe tener su razón esencial. Es preciso esclarecer el cambio a partir de la *theoria* originaria, a partir de la cos-

movisión (conocimiento del mundo por la pura visión universal) totalmente «desinteresada» (que ocurre en la epojé de todo interés práctico) a la *theoria* de la verdadera ciencia, vinculadas ambas por la contrastación de δὸζα y επιστήμη. El interés teórico incipiente como aquel θαυμάζειν es, evidentemente una variación de la curiosidad que tiene su estado originario en la vida natural, como irrupción en la marcha de la «vida seria», como repercusión de los originariamente desarrollados intereses vitales o como mirada en derredor juguetona, cuando han sido satisfechas las necesidades de la vida directamente operantes, o transcurridas las horas de trabajo. La curiosidad (aquí no como «vicio» habitual) es también una variación, un interés que se ha desprendido de los intereses vitales, que los ha abandonado.

Orientado así, el hombre contempla ante todo la diversidad de las naciones, las propias y las ajenas, cada una con su mundo circundante propio, considerado con sus tradiciones, sus dioses, demonios, potencias míticas, como el mundo absolutamente evidente y real. Surge, en este sorprendente contraste, la diferencia entre la representación del mundo y el mundo real, y emerge la nueva pregunta por la verdad; por consiguiente no por la verdad cotidiana, vinculada a la tradición, sino por una verdad unitaria, universalmente válida para todos los que no estén deslumbrados por la tradición, una verdad en sí. Es propio, pues, de la actitud teórica del filósofo la decisión constante y predeterminada de consagrar toda su vida futura, en el sentido

de una vida en lo universal, a la tarea de la *theoria*, de construir *in infinitum* conocimiento teórico sobre conocimiento teórico.

De este modo surge en personalidades aisladas, como Thales, etc., una nueva humanidad; hombres que crean profesionalmente la vida filosófica, la filosofía como una nueva forma cultural. Como se comprende, surge en seguida una nueva relación de convivencia comunitaria correspondiente. Estas formaciones ideales de la *theoria* son revividas y readoptadas de inmediato en el repensar y recrear. Conducen de inmediato a la labor conjunta, a la colaboración mutua a través de la crítica. También los que están fuera, los no filósofos, se vuelven atentos a esta insólita labor. Si a su vez la comprenden, se convierten también ellos en filósofos, o bien, si están demasiado absorbidos por su profesión, se suman a los que aprenden. Así la filosofía se propaga de doble manera, como la comunidad profesional de los filósofos que va ensanchándose y como un movimiento comunitario de la educación que igualmente se va ensanchando. Mas aquí se halla también el origen de la posterior y fatal escisión interior de la unidad del pueblo entre gente cultivada e inculta. Pero evidentemente esta tendencia de propagación no tiene sus límites en la nación patria. A diferencia de todas las otras obras culturales, ella no es un movimiento de intereses atado al suelo de la tradición nacional. También los extranjeros se inician en el saber y vienen a tomar parte, en general, en la poderosa trasformación cultural que irradia de la filosofía. Mas pre-

cisamente esto es lo que hay que caracterizar mejor aún.

La filosofía que se va propagando en las formas de la investigación y de la acción educativa, ejerce un doble efecto espiritual. Por un lado es lo más esencial de la actitud teórica del hombre que filosofa, la peculiar universalidad de la postura crítica, la decisión de no admitir sin cuestionar ninguna opinión aceptada, ninguna tradición, sino de preguntar en seguida, respecto de todo lo tradicionalmente admitido en el universo, por su verdad en sí, por una idealidad. Pero esto no es solamente una nueva postura de conocimiento. En virtud de la exigencia de someter la empirie entera a normas ideales, a las de la verdad incondicional, aparece de inmediato un cambio de gran alcance en la praxis total de la existencia humana, por tanto de toda la vida cultural; ésta ya no debe regirse por la ingenua empirie cotidiana y la tradición, sino por la verdad objetiva. Así la verdad ideal se convierte en un valor absoluto que trae consigo, en el movimiento de la formación cultural y su constante repercusión en la educación de los niños, una praxis universalmente transformada. Si consideramos con más detenimiento la índole de esta transformación, comprenderemos inmediatamente lo que es inevitable: Si la idea general de la verdad en sí se convierte en la norma universal de todas las verdades relativas que aparecen en la vida humana, de las verdades de situación reales y supuestas, ello alcanza también a todas las normas tradicionales, las del derecho, de la belleza, de la finalidad, de los

valores dominantes de personas, valores de caracteres personales, etc.

Surge, así, una humanidad peculiar y una profesión peculiar de vida correlativa con la creación de una nueva cultura. El conocimiento filosófico del mundo origina no sólo estos peculiares resultados, sino un comportamiento humano que repercute de inmediato en todo el resto de la vida práctica, con todas sus exigencias y sus fines, los fines de la tradición histórica en los cuales uno se educa y que son las que a partir de allí rigen. Se forma una comunidad nueva y ferviente, podríamos decir una comunidad de intereses puramente ideales, entre los hombres que viven para la filosofía, unidos en la dedicación a las ideas que no sólo son útiles para todos, sino que son idénticamente patrimonio de todos. Necesariamente se configura un obrar comunitario de índole particular, el del trabajar los unos con los otros y los unos para los otros, de ejercer una crítica constructiva en beneficio mutuo, de la que emerge, como bien común, la pura e incondicional vigencia de la verdad. A ello se agrega ahora la tendencia necesaria de la transmisión de este tipo de interés mediante el hacer comprender aquello que allí se quiere y se obtiene; una tendencia, pues, de incorporar nuevas personas, todavía ajenas a la filosofía, a la comunidad de los que filosofan. Esto ocurre primeramente dentro de la nación propia. La propagación no puede tener éxito si se limita a la investigación científica profesional, su éxito se debe más bien a su extensión mucho más allá de la esfera profesional,

como movimiento cultural.

¿Qué ocurre si este movimiento cultural se extiende a círculos del pueblo cada vez más amplios y, naturalmente, a los superiores, dominantes, menos absorbidos por la preocupación de la vida? Resulta evidente que esto no conduce sólo a una transformación homogénea dentro del cuadro normal de la vida público-nacional, apacible, sino tiene probabilidad de originar grandes divisiones interiores, que llevan a esta vida y la totalidad de la cultura nacional a un estado subversivo. Se combatirán entre sí los conservadores satisfechos con la tradición y el círculo de los filósofos, y la pugna tendrá lugar seguramente en la esfera del poder político. Ya en los albores de la filosofía comienza la persecución. Los hombres que viven por aquellas ideas son proscriptos. Y no obstante, las ideas son más fuertes que todos los poderes empíricos.

Además, también hay que tener en cuenta aquí que la filosofía, surgida de una actitud crítica universal contra todo lo tradicionalmente preestablecido, no se detiene, en su propagación, en las barreras nacionales. Sólo ha de existir la aptitud para una universal actitud crítica, la cual, por cierto, tiene también sus supuestos en cierta altura de la cultura precientífica. De este modo, la subversión de la cultura nacional puede extenderse, al principio como ciencia universal en vías de progreso que se va convirtiendo en un bien común para las naciones primero extrañas las unas a las otras, y la unidad de una comunidad científica y cultural vincula a la mayoría de las naciones.

Aún debemos agregar algo importante, concerniente a la actitud de la filosofía con respecto a las tradiciones. Pues hay que considerar aquí dos posibilidades: o bien lo tradicionalmente válido se desecha por completo, o su contenido se retoma a un nivel filosófico y, de este modo, es reformado también dentro del espíritu de idealidad de la filosofía. Un caso notable es el de la religión. Quisiera dejar de lado las «religiones politeístas». Los dioses en plural, las potencias míticas de toda índole, son objetos del mundo circundante de la misma realidad que el animal o el hombre. En la noción de Dios es esencial el singular. Mas visto desde el lado humano, le es inherente que su vigencia de ser y de valor es experimentada por el hombre como supeditación interior absoluta. Aquí ocurre ahora la fácil confusión de esta absolutez con la de la idealidad filosófica. En el proceso de idealización general que procede de la filosofía, Dios, por así decirlo, se logifica e incluso se convierte en portador del logos absoluto. Estoy inclinado a ver, por lo demás, lo lógico ya en el hecho de que la religión se apoya teológicamente en la evidencia de la fe, como una manera peculiar y profundísima de la fundamentación del verdadero ser. Los dioses nacionales están ahí, en cambio, sin ser cuestionados, como hechos reales del mundo circundante. Antes de la filosofía no se formulan preguntas gnoseológico-críticas, ni problemas de evidencia.

Ahora ya tenemos delineada en lo esencial, aunque algo esquemáticamente, la motivación histórica que hace comprensible cómo, a partir de unos

pocos hombres aislados en Grecia, pudo desarrollarse una transformación de la existencia humana y de toda su vida cultural, primero en su propia nación y en las vecinas más próximas. Mas ahora también se ve que pudo surgir, desde aquí, una supranacionalidad de índole totalmente nueva. Me refiero, naturalmente, a la estructura espiritual de Europa. Ahora ya no es una yuxtaposición de distintas naciones que sólo influyen las unas sobre las otras por las luchas que suscitan el comercio y el poder, sino que un nuevo espíritu de libre crítica y de normas encauzadas hacia tareas infinitas, provenientes de la filosofía y sus ciencias especiales, gobierna a la humildad, creando ideales nuevos e infinitos. Los hay para los hombres individuales dentro de sus naciones, y también para las mismas naciones. Al fin existen también ideales infinitos para la síntesis cada vez más vasta de las naciones, en que cada una de ellas, por tender precisamente en el espíritu de la infinitud a su propia tarea ideal, brinda lo mejor de sí a las naciones con ella unidas. En este brindar y recibir se eleva la totalidad supranacional con toda su jerarquía de estructuras sociales, dominada por el espíritu de una tarea superabundante, articulada en infinitud múltiple, y permaneciendo sin embargo única. En esta sociedad total, dirigida por el ideal, la propia filosofía conserva su función conductora y su peculiar tarea infinita; la función de reflexión teórica, libre y universal, que abarca también todos los ideales y el ideal total: por tanto, el sistema de todas las normas. La filosofía tiene que ejer-

cer constantemente, en el seno de la humanidad europea, su función como rectora sobre toda la humanidad.

II

Mas ahora debemos prestar atención a los malentendidos y escrúpulos seguramente muy apremiantes que, según mi opinión, derivan su fuerza sugestiva de los prejuicios de moda y de sus fraseologías.

Lo que aquí ha sido expuesto, ¿no es una rehabilitación precisamente en nuestro tiempo muy poco oportuna del racionalismo, de la rebuscada ilustración, del intelectualismo que se pierde en teorías divorciadas de la realidad, con sus consecuencias necesariamente desastrosas, de la huera manía cultural, del esnobismo intelectualista? ¿No significa esto querer volver otra vez al error fatal de que la ciencia hace sabio al hombre, que la ciencia está llamada a crear una genuina humanidad feliz y dueña de su destino? ¿Quién tomará aún en serio hoy en día tales pensamientos?

Esta objeción por cierto está relativamente justificada para el estado de evolución europeo del siglo XVII hasta fines del siglo XIX. Pero no alcanza al sentido propio de mi exposición. Me parece que yo, el presunto reaccionario, soy mucho más radical y mucho más revolucionario que los que actualmente se muestran tan radicales en sus palabras.

También yo estoy convencido de que la crisis

europea radica en una aberración del racionalismo. Mas esto no autoriza a creer que la racionalidad como tal es perjudicial o que en la totalidad de la existencia humana sólo posee una significación subalterna. La racionalidad, ciertamente, en aquel sentido elevado y auténtico (y sólo de éste hablamos), en el sentido originario que le dieron los griegos y que se convirtió en el ideal del período clásico de la filosofía griega, necesitaba todavía de muchas reflexiones esclarecedoras, pero es ella la llamada a dirigir el desenvolvimiento de la humanidad hacia la madurez. Por otra parte, admitimos gustosamente (y el idealismo alemán ya hace mucho nos ha precedido en esta idea) que la forma evolutiva que tomó la *ratio* como racionalismo del período de la ilustración, había sido una aberración, si bien, de todos modos, una aberración explicable.

La razón es un título vasto. El hombre según la buena y vieja definición, es el ser viviente racional, y en este sentido amplio también el negro papúa es hombre y no animal. También él tiene sus fines y procede reflexivamente, sopesando las posibilidades prácticas. Las obras y los métodos, a medida que surgen, van formando la tradición, y, pueden siempre ser comprendidos de nuevo en su racionalidad. Pero así como el hombre e incluso el negro papúa representan un nuevo escalón zoológico frente al animal, así la razón filosófica representa un nuevo escalón en la humanidad y en su razón. Mas el escalón de la existencia humana y de las normas ideales para tareas infinitas, el escalón de la existencia *sub specie aeterni*, sólo es posible

en la universalidad absoluta, precisamente en la universalidad comprendida, desde el principio, en la idea de la filosofía. La filosofía universal con todas las ciencias particulares constituye por cierto un aspecto parcial de la cultura europea. Pero se halla en el sentido de toda mi exposición que esta parte desempeña, por decirlo así, el papel de cerebro de cuyo funcionamiento normal depende la verdadera salud espiritual de Europa. Lo humano de la humanidad superior o la razón exige, pues, una filosofía auténtica.

Mas es aquí donde reside ahora el peligro. Al decir filosofía, debemos tal vez distinguir entre la filosofía como hecho histórico de una respectiva época, y la filosofía como idea de una tarea infinita. La filosofía en cada caso históricamente real es el intento en mayor o menor medida logrado de realizar la idea conductora de la infinitud y, con ello, del conjunto total de las verdades. Los ideales prácticos, intuidos como polos eternos, de los cuales no puede apartarse uno en toda su vida sin arrepentimiento, sin tornarse infiel a sí mismo y, con eso, infeliz, no son, de ninguna manera, ya en la mera intuición claros y precisos, sino que se anticipan en una generalidad ambigua. Su determinación sólo emerge en el obrar concreto y en el éxito por lo menos relativo del proceder. Es entonces cuando corren el constante peligro de ser traicionados por interpretaciones unilaterales que satisfacen prematuramente; pero la sanción viene en forma de contradicciones subsiguientes. De ahí el contraste entre las grandes pretensiones de los sis-

temas filosóficos que, sin embargo, son incompatibles entre sí. A lo cual se agrega la necesidad pero también la peligrosidad de la especialización.

Así, por cierto, puede una racionalidad unilateral llegar a ser un mal. Esto puede también expresarse así: pertenece a la esencia de la razón que los filósofos sólo pueden comprender y elaborar su tarea infinita primeramente en una absolutamente inevitable unilateralidad. No hay en esto, en principio, ninguna absurdidad, ningún error, sino, como ya se ha dicho, que el camino que para ellos es directo y necesario, sólo les permite abarcar una faz de la tarea, sin echar de ver, al principio, que la tarea infinita en su conjunto, la de conocer teóricamente la totalidad de lo que es, tiene aún otras faces. Si la deficiencia se anuncia en oscuridades y contradicciones, esto da motivo a un comienzo de reflexión universal. Por consiguiente, el filósofo siempre debe tratar de adueñarse del sentido verdadero y pleno de la filosofía, de la totalidad de sus horizontes de infinitud. Ninguna línea de conocimiento, ninguna verdad particular debe ser absolutizada ni aislada. Sólo en esta conciencia suprema de sí, que a su vez se convierte en una de las ramas de la tarea infinita, puede la filosofía cumplir su función de afianzarse a sí misma y, con ello, a la auténtica humanidad. Pero que esto sea así, pertenece también a la esfera del conocimiento filosófico en el grado de suprema reflexión sobre sí mismo. Solamente en virtud de esta constante reflexividad constituye la filosofía un conocimiento universal.

He dicho que el camino de la filosofía pasa por la ingenuidad. Éste es el momento para criticar el tan altamente celebrado irracionalismo, y al mismo tiempo denunciar la ingenuidad de aquel racionalismo que es tomado por la racionalidad filosófica genuina, pero que, en rigor, caracteriza la filosofía de toda la Edad Moderna a partir del Renacimiento y que se toma por el racionalismo verdadero, por tanto universal. Esta ingenuidad, inevitable al comienzo, involucra a todas las ciencias, y en los comienzos «las» ciencias que ya en la Antigüedad llegaron a desarrollarse. Dicho más exactamente: la denominación más general que conviene a esta ingenuidad es el «objetivismo», que se configura en los diferentes tipos del naturalismo, de la naturalización del espíritu. Filosofías antiguas y modernas eran y siguen siendo ingenuamente objetivistas. Mas con justicia debe añadirse que el idealismo alemán, procedente de Kant, ya se había esforzado apasionadamente por superar la ingenuidad que ya se había tornado muy sensible, sin que pudiera alcanzar realmente el grado de la reflexividad superior que hubiera sido decisivo para la nueva forma de la filosofía y de la humanidad europea.

Sólo puedo aportar algunas indicaciones toscas sobre lo dicho. El hombre natural (digamos el del período prefilosófico) está vuelto hacia el mundo en todo sus actos y preocupaciones. Su esfera de vida y de actuación es el mundo circundante, que se extiende espacio-temporalmente alrededor de él, donde él mismo se incluye. Esto subsiste en

la actitud teórica que, en un primer momento, no puede ser sino la del espectador desinteresado en relación al mundo que, con ello, se despoja de sus mitos. La filosofía ve en el mundo el universo de lo existente, y el mundo se convierte en el mundo objetivo frente a las representaciones de mundo, que cambian según la nacionalidad y los sujetos individuales; la verdad se convierte, pues, en verdad objetiva. Así comienza la filosofía como cosmología, dirigida primeramente, como es obvio, en su interés teórico, a la naturaleza corpórea, porque precisamente todo lo dado espacio-temporalmente tiene de todos modos, por lo menos en su base, la fórmula existencial de lo corpóreo. Hombres y animales no son solamente cuerpos, pero en la orientación de la mirada hacia el mundo circundante ellos aparecen como algo existente de un modo corpóreo, por consiguiente, como realidades dispuestas en la espacio temporalidad universal. Así todos los sucesos psíquicos, los de cada yo, como el experimentar, pensar, querer, tienen cierta objetividad. La vida comunitaria, la de las familias, pueblos, etc., parece entonces disolverse en la de los individuos particulares, considerados como objetos psicofísicos; la vinculación espiritual por medio de una causalidad psicofísica prescinde de una continuidad puramente espiritual, en todas partes impera la naturaleza física.

El curso histórico del desarrollo está delineado con precisión por esta actitud hacia el mundo circundante. Ya la mirada más fugaz a los cuerpos existentes en el mundo circundante muestra que

la naturaleza es un todo homogéneo que une todas las cosas, un mundo para sí, digamos, abarcado por la espacio-temporalidad homogénea, dividido en objetos particulares, todos iguales entre sí como *res extensae* y que se determinan los unos a los otros causalmente. Muy pronto se da el primer paso hacia un descubrimiento importantísimo: es la superación de la finitud de la naturaleza ya pensada como un en-sí objetivo, una finitud a pesar de la infinitud abierta. Se descubre la infinitud, primero en forma de la idealización de las magnitudes, de las medidas, de los números, de las figuras, de las rectas, polos, superficies, etc. La naturaleza, el espacio, el tiempo se tornan extendibles *idealiter* a lo infinito y divisibles *idealiter* a lo infinito. De la agrimensura nace la geometría, del arte de los números la aritmética, de la mecánica cotidiana la mecánica matemática, etc. Ahora la naturaleza y el mundo intuidos se transforman, sin que se haga de ello expresamente una hipótesis, en un mundo matemático, el mundo de las ciencias de la naturaleza matemáticas. La Antigüedad abrió la marcha, y con su matemática se efectuó al mismo tiempo el primer descubrimiento de ideales infinitos y de tareas infinitas. Esto se convierte, para todos los tiempos posteriores, en el norte de las ciencias.

¿Cómo repercutió entonces el éxito embriagador de este descubrimiento de la infinitud física en la dominación científica de la esfera del espíritu? En la actitud vuelta hacia el mundo circundante, la actitud constantemente objetivista, todo lo

espiritual apareció como algo sobrepuesto a la corporeidad física. Era muy fácil así una transposición de la manera de pensar científico-natural. Por ello encontramos ya en los comienzos el materialismo y el determinismo de Demócrito. Pero los espíritus más grandes retrocedían sin embargo ante tales doctrinas, así como ante toda psicofísica de estilo más moderno. Desde Sócrates, la reflexión toma por tema al hombre en su humanidad específica, como persona, el hombre en la vida espiritual comunitaria. El hombre está siempre situado en el mundo objetivo, pero éste ya se convierte en el gran tema para Platón y Aristóteles. Aquí surge una singular división, lo humano pertenece al universo de los hechos objetivos, pero como personas, como yoes, los hombres se proponen fines, objetivos, reciben normas de la tradición, normas de la verdad: normas eternas. Aunque la evolución decayó en la Antigüedad, no estaba sin embargo perdida. Demos el salto a la llamada Edad Moderna. Con un ardiente entusiasmo es acogida la tarea infinita de un conocimiento matemático de la naturaleza y, en general, de un conocimiento del mundo. Los progresos enormes en el conocimiento de la naturaleza deben ahora ser extendidos también al conocimiento del espíritu. En la naturaleza la razón ha demostrado su poder. «Así como el sol es un único sol que ilumina y calienta todas las cosas, así también la razón es la única razón» (Descartes). El método científico-natural tiene que descubrir también los secretos del espíritu. El espíritu es real, se halla objetivamente en el mundo y como

tal fundado en lo corpóreo. Por consiguiente, la comprensión de mundo adopta inmediatamente y en todos los dominios la forma de un dualismo, más exactamente de un dualismo psicofísico. La misma causalidad, sólo escindida en dos, abarca el mundo único; el sentido de explicación racional es el mismo en todas partes, pero sin embargo tal que toda explicación del espíritu, si pretende ser única y, de este modo, tener un alcance universal filosófico, ha de conducir a lo físico. No puede haber una investigación explicativa del espíritu pura y cerrada en sí, una psicología o teoría del espíritu vuelta puramente hacia lo interior, que vaya directamente desde el yo, desde lo psíquico inmediatamente vivido, a la psique ajena; debe tomar el camino exterior, el camino de la física y la química. Todos los discursos en boga sobre el espíritu colectivo, la voluntad del pueblo, los fines ideales políticos de las naciones, etc., no son más que romanticismo y mitología, originados en una transposición analógica de conceptos que sólo poseen sentido propio en la esfera personal del individuo. El ser espiritual es fragmentario. Podemos responder ahora a la pregunta por la fuente de todas las tribulaciones: este objetivismo o esta concepción del mundo psicofísica es, a pesar de su aparente evidencia, una unilateralidad ingenua de la que no se tenía conciencia. La realidad del espíritu como presunto anexo real de los cuerpos, su presunto ser espacio-temporal dentro de la naturaleza, es un contrasentido.

Mas aquí es preciso, para nuestro problema de

la crisis, mostrar cómo es posible que la «Edad Moderna», tan orgullosa durante siglos de sus éxitos teóricos y prácticos, haya caído finalmente ella misma en una creciente insatisfacción, y que aún debe experimentar su situación como situación de penuria. En todas las ciencias se insinúa esta penuria, en último análisis como penuria del método. Pero nuestra penuria europea, si bien no comprendida, concierne a muchos.

Se trata íntegramente de problemas que proceden de la ingenuidad, en virtud de la cual la ciencia objetivista toma lo que ella denomina el mundo objetivo por el universo de todo lo existente, sin considerar que la subjetividad creadora de la ciencia no puede hallar cabida en ninguna ciencia objetiva. Al que ha sido formado en la ciencia natural le parece evidente que todo lo meramente subjetivo debe ser eliminado, y que el método científico-natural determina en términos objetivos lo que halla su figuración en los modos de representación subjetivos. Así pues busca también para lo psíquico lo objetivamente verdadero. Al mismo tiempo se supone, con ello, que lo subjetivo eliminado por lo físico ha de ser investigado precisamente como algo psíquico por la psicología, y naturalmente por una psicología psicofísica. Pero el investigador de la naturaleza no se da cuenta que el fundamento permanente de su trabajo mental, subjetivo, es el mundo circundante vital que constantemente está presupuesto como fondo, como terreno de la actividad, sobre el cual sólo tienen sentido sus preguntas y sus métodos de pensamiento.

Ahora bien, ¿dónde se somete a la crítica y al esclarecimiento la enorme adquisición metodológica que lleva desde el mundo circundante intuido a las idealizaciones de la matemática y a la interpretación del mundo circundante como ser objetivo? La revolución de Einstein concierne a las fórmulas en las cuales es tratada la *physis* idealizada e ingenuamente objetivada. Pero cómo las fórmulas en general, cómo la objetivación matemática en general, cobra sentido sobre el fondo de la vida y del mundo circundante intuido, de ello nada se nos dice, y así Einstein no reforma ni el espacio ni el tiempo en los cuales se desarrolla nuestra vida real concreta.

La ciencia de la naturaleza matemática es una técnica maravillosa que permite efectuar inducciones de una capacidad productora, de una probabilidad, precisión, calculabilidad, que antes ni siquiera podían ser sospechadas. Como creación, ella es un triunfo del espíritu humano. Pero por lo que hace a la racionalidad de sus métodos y teorías, es de todo punto relativa. Presupone ya una disposición fundamental previa que en sí misma carece por completo de una racionalidad efectiva. Al haberse olvidado, en la temática científica, del mundo circundante intuitivo, del factor meramente subjetivo, se ha dejado también olvidado el sujeto mismo actuante, y el hombre de ciencia no se convierte en tema de reflexión. (Con ello la racionalidad de las ciencias exactas permanece, desde este punto de vista, en la misma línea que la racionalidad de las pirámides egipcias.)

Es cierto que desde Kant poseemos una teoría del conocimiento propia, y por otra parte existe una psicología que quiere ser, con sus pretensiones a una exactitud científico-natural, la ciencia fundamental general del espíritu. Pero nuestra esperanza de una genuina racionalidad, esto es, de un conocimiento genuino, es defraudada aquí como por doquier. Los psicólogos ni se dan cuenta que tampoco ellos se ven a sí mismos, en su planteo, como hombres de ciencia creadores, ni ven su mundo circundante vital concreto. No advierten que de antemano se presuponen a sí mismos necesariamente como seres humanos que viven en la comunidad de su mundo circundante y de su época histórica, incluida también su voluntad de alcanzar la verdad en sí, válida para todo el mundo. En razón de su objetivismo, la psicología no puede de ninguna manera convertir en tema de reflexión, con su sentido peculiar y esencial, el alma, esto es, el yo que obra y padece. Ella podrá objetivar y tratar inductivamente la vivencia valorante, la vivencia volitiva, repartidas en la vida corporal, pero ¿será capaz de hacer lo propio con respecto de los fines, los valores, las normas?; ¿puede ella convertir en tema de reflexión la razón misma, digamos como «disposición»? Se pasa completamente por alto que el objetivismo, en su carácter de creación auténtica del investigador en búsqueda de normas verdaderas, presupone ya estas normas, que este objetivismo, por tanto, no quiere ser derivado de hechos, porque los hechos ya son pensados ahí como verdades y no como ficciones. Por cierto que se ad-

vierten luego las dificultades aquí presentes; así comienza la polémica en torno al psicologismo. Pero con el rechazo de una fundamentación psicológica de las normas, sobre todo de las normas que presiden la verdad en sí, no se ha ganado nada. Cada vez se hace más palpable, en general, la necesidad de reformar toda la psicología moderna, pero todavía no se comprende que ella ha fracasado por su objetivismo, que ella no llega, en absoluto, a la peculiar esencia del espíritu, que es un contrasentido su aislamiento del alma concebida objetivamente, y su interpretación psicofísica del ser-en-comunidad. Es cierto que el trabajo de la psicología moderna no ha sido inútil; ha elaborado muchas reglas empíricas que poseen también un valor práctico. Pero ella tiene tan poco de auténtica psicología como la estadística moral, con sus conocimientos no menos valiosos, tiene de ciencia moral.

Mas por todas partes se anuncia en nuestro tiempo la candente necesidad de una comprensión del espíritu, y se ha hecho casi insoportable la confusión que afecta las relaciones de método y de contenido entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Dilthey, uno de los más grandes hombres de la ciencia del espíritu, ha dedicado toda la energía de su vida al esclarecimiento de las relaciones entre la naturaleza y el espíritu, al esclarecimiento de la contribución de la psicología psicofísica, la cual, como él creyó, debía ser completada por una psicología nueva, descriptiva, analítica. Los esfuerzos de Windelband y Rickert

desgraciadamente no han aportado la claridad esperada. También ellos, como todos, permanecen ligados al objetivismo; y tanto más los nuevos psicólogos reformadores, que creen que toda la culpa se reduce al prejuicio del atomismo largo tiempo reinante, y que se ha inaugurado una nueva época con la psicología de la totalidad. Pero la situación no podrá de ningún modo mejorar mientras no se ponga en evidencia la ingenuidad del objetivismo, surgido de una actitud natural con respecto al mundo circundante, y que no se haya abierto paso la comprensión de que es un contrasentido la concepción dualista del mundo, en la cual naturaleza y espíritu aparecen como realidades de sentido homogéneo, si bien causalmente construidos el uno sobre la otra. Estimo con toda seriedad que una ciencia objetiva acerca del espíritu, una teoría objetiva del alma, objetiva en el sentido de atribuir a las almas, a las comunidades personales una existencia dentro de las formas espacio-temporales, no la ha habido nunca ni nunca la habrá.

El espíritu, y más aún, sólo el espíritu es el que existe en sí mismo y para sí mismo; sólo el espíritu es autónomo y puede ser tratado en esta autonomía, y sólo en ésta, en forma verdaderamente racional, de un modo verdadera y radicalmente científico. Mas por lo que hace a la naturaleza, en cuanto a su verdad científico-natural, ella sólo posee una autonomía aparente, y sólo aparentemente ofrece un conocimiento racional de sí en las ciencias de la naturaleza. Pues la naturaleza verdadera en su sentido científico-natural, es obra del espíritu que

la explora, y presupone, por consiguiente, la ciencia acerca del espíritu. El espíritu es, por esencia, apto para ejercer el conocimiento de sí mismo, y como espíritu científico es apto para ejercer el conocimiento científico de sí, y esto reiteradamente. Sólo en el conocimiento puro científico-espiritual no le alcanza al hombre de ciencia la objeción de que se encubre a sí mismo en su saber. Por consiguiente, es erróneo, de parte de las ciencias del espíritu, luchar con las ciencias de la naturaleza por una igualdad de derechos. Tan pronto como aquéllas reconocen a las últimas una objetividad que se basta a sí misma, sucumben ellas mismas al objetivismo. Pero tal como están conformadas actualmente en sus múltiples disciplinas, las ciencias del espíritu carecen de la racionalidad última, auténtica, posibilitada por una cosmovisión espiritual. Precisamente esta falta por todas partes de una genuina racionalidad es la fuente ya insoportable de la oscuridad del hombre sobre su propia existencia y sus tareas infinitas. Éstas se hallan inseparablemente unidas en una tarea única: *Sólo cuando el espíritu retorna de la ingenua orientación hacia lo exterior a sí mismo, y permanece consigo mismo y puramente consigo mismo, puede él bastarse a sí.*

Mas ¿cómo se llegó a un comienzo de tal reflexión sobre sí? Tal comienzo no era posible mientras el sensualismo, o mejor dicho el psicologismo de los datos, la psicología de la tabula rasa, dominó el campo. Sólo cuando Brentano exigió una psicología como ciencia de las vivencias intenciona-

les habíase dado un paso que podía llevar más adelante, si bien Brentano mismo todavía no llegó a superar el objetivismo, ni el naturalismo psicológico. El desarrollo de un método real para comprender en su intencionalidad la esencia fundamental del espíritu, y para construir, a partir de ahí, una teoría analítica del espíritu que se desenvuelve hasta el infinito de modo coherente, condujo a la fenomenología transcendental. Ella supera al objetivismo naturalista y a todo objetivismo en general de la única manera posible, esto es, partiendo el filósofo de su yo, más precisamente, considerándose puramente como el ejecutor de todos los actos dotados de validez y convirtiéndose en espectador puramente teórico de los mismos. En esta actitud se consigue construir una ciencia del espíritu absolutamente autónoma, en el modo de una consecuente comprensión de sí mismo y comprensión del mundo como obra del espíritu. Allí el espíritu no es espíritu en la naturaleza o al lado de ella, sino ésta misma entra en la esfera del espíritu. El yo entonces ya no es una cosa aislada al lado de otras cosas similares dentro de un mundo dado de antemano; la exterioridad y la yuxtaposición de los yoes personales desaparecen dando lugar a una relación íntima entre los seres que son el uno con el otro y el uno para el otro.

Pero sobre este punto no es posible extenderse aquí; ninguna conferencia podría agotarlo. Mas espero haber mostrado que aquí no se trata de restaurar el antiguo racionalismo, que era un naturalismo absurdo e incapaz de comprender, en suma,

los problemas del espíritu que nos tocan más de cerca. La *ratio* de que ahora se trata no es sino la comprensión realmente universal y realmente radical de sí del espíritu, en la forma de una ciencia universal responsable, en la cual se instaura un modo completamente nuevo de cientificidad, en el que hallan su lugar todas las cuestiones concebibles, las cuestiones del ser y las cuestiones de la norma, así como las cuestiones de lo que se designa como existencia. Es mi convicción que la fenomenología intencional ha convertido por vez primera el espíritu como espíritu en campo de experiencia y ciencia sistemáticas, determinando así la reorientación total de la tarea del conocimiento. La universalidad del espíritu absoluto abarca todo lo existente en una historicidad absoluta, dentro de la cual se sitúa la naturaleza como obra del espíritu. Sólo la fenomenología intencional, y precisamente la transcendental, ha aportado claridad gracias a su punto de partida y a sus métodos. Sólo ella permite comprender, y por las más profundas razones, lo que es el objetivismo naturalista, y, en particular, que a la psicología, debido a su naturalismo, tenía que escapársele en suma el problema radical y específico de la vida espiritual que es su actividad creadora.

III

Sinteticemos la idea fundamental de nuestra exposición: La «crisis de la existencia europea», tan

discutida actualmente y que se documenta en innumerables síntomas de la desintegración de la vida, no es un destino oscuro, no es una fatalidad impenetrable, sino que resulta comprensible y penetrable a la mirada sobre el fondo de la *teleología de la historia europea* que la filosofía es capaz de poner al descubierto. Pero esta comprensión depende de que previamente se aprehenda el fenómeno de «Europa» en su núcleo esencial. Para poder entender la anormalidad de la «crisis» actual, debimos poner de relieve el *concepto de Europa* como la *teleología histórica de fines de razón infinitos*; debimos mostrar cómo nació el «mundo» europeo de ideas de la razón, es decir, del espíritu de la filosofía. La «crisis» entonces pudo esclarecerse como el *fracaso aparente del racionalismo.* La razón del fracaso de una cultura racional no se halla, empero —como ya se ha dicho—, en la esencia del mismo racionalismo, sino únicamente en su «enajenamiento», en su absorción dentro del «naturalismo» y el «objetivismo».

La crisis de la existencia europea tiene solamente dos salidas: o la decadencia de Europa en un distanciamiento de su propio sentido racional de la vida, el hundimiento en la hostilidad al espíritu y en la barbarie, o el renacimiento de Europa por el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que triunfe definitivamente sobre el naturalismo. El peligro más grande que amenaza a Europa es el cansancio. Luchemos contra este peligro de los peligros como «buenos europeos» con aquella valentía que no se arredra ni siquiera ante

una lucha infinita, y entonces resucitará del incendio destructor de la incredulidad, del fuego en que se consume toda esperanza en la misión humana del Occidente, de las cenizas del enorme cansancio, el fénix de una nueva interioridad de vida y de espiritualización, como prenda de un futuro humano grande y lejano: pues únicamente el espíritu es inmortal.

III
LA FILOSOFÍA COMO AUTORREFLEXIÓN DE LA HUMANIDAD

La tarea que se propone el filósofo —su fin vital en cuanto filósofo— consiste en alcanzar una *ciencia universal* del mundo, un saber universal, definitivo, una totalidad de las verdades en sí sobre el mundo, sobre el mundo en sí. ¿Qué se puede pensar de este fin? ¿Puede ser alcanzado? ¿Puedo *encontrar* una verdad, una verdad definitiva? ¿Una verdad definitiva que yo pueda encerrar en un enunciado sobre un ser en sí, teniendo la seguridad indubitable de su carácter definitivo? Si dispusiera ya de semejantes verdades dotadas de «evidencia inmediata», podría por vía mediata derivar de ellas nuevas verdades. Pero, ¿dónde están? ¿Existe en alguna parte un ser en sí del que yo esté tan indudablemente seguro por experiencia inmediata que yo mismo pueda luego, con auxilio de conceptos descriptivos, ajustados inmediatamente a la experiencia, al contenido de la experiencia, enunciar verdades en sí de carácter inmediato? ¿Qué vale, en conjunto y en detalle, la experiencia del orden mundano, de este orden del que tengo una certeza intuitiva de carácter inmediato en cuanto ser espacio-temporal? Es una certeza, pero una certeza puede modalizarse; lo cierto puede llegar a ser

dudoso, disiparse en simulacro en el curso de la experiencia: ningún enunciado sobre la experiencia inmediata me da un ser de acuerdo a lo que es en sí, sino una cosa mentada según el modo de certeza que debe confirmarse en el flujo moviente de mi vida de experiencia. Pero la simple confirmación, constituida por la concordancia de la experiencia real, no basta para prevenir la posibilidad del simulacro.

A través de toda la experiencia, en tanto que vivo como yo, que pienso, soy necesariamente un yo, un yo que tiene un tú, que tiene su nosotros y su vosotros, el yo de los pronombres personales. Y lo mismo que yo soy, nosotros somos necesariamente, en el seno de una comunidad de yoes, el correlato de la cosa que abordamos a título de existentes mundanos y que presuponemos siempre ya cuando nos dirigimos a ella y fundamos sobre ella un acto de reconocimiento. La presuponemos como una cosa de la que se puede tener una experiencia en común. En función de tal experiencia, cuando ponemos en común la vida de conciencia, que por otra parte no puede ser aislada de un individuo a otro, sino participada íntimamente en una comunidad, la cosa existe para nosotros, es real, vale para nosotros. Pero al mismo tiempo esta experiencia comunitaria es de tal índole que el mundo es nuestra realidad común: lo es necesariamente a título de existencia ontológica; sin embargo, en los detalles puedo entrar en contradicción con mi prójimo, con tal otro, entrar en la vía de la duda y de la negación del ser, como lo hago yo mismo

conmigo mismo. Por otra parte, ¿cómo y en qué punto podría estar yo en posesión de un existente definitivo, de un ser en sí?

La experiencia, la experiencia comunitaria, con sus correcciones mutuas, escapa tan poco a la relatividad de toda experiencia, como la experiencia personal propia con las correcciones que ejerce sobre sí misma; aún en tanto que experiencia comunitaria es relativa; son por lo mismo necesariamente relativos todos los enunciados descriptivos y relativas todas las consecuencias concebibles, ya sean deductivas o inductivas. ¿Cómo podría el pensamiento dar otros frutos que no sean verdades relativas? Y, sin embargo, el hombre de la vida corriente no carece de razón; es un ser pensante; posee τὸ χαθόλου [lo general] de que carece el animal; posee, en consecuencia, el lenguaje el poder de describir, de deducir; suscita problemas de verdad; comprueba, argumenta y se decide racionalmente —pero, ¿tiene un sentido en sí la idea total de verdad? ¿No es acaso, una invención filosófica, como la idea correlativa de ser en sí? Y, sin embargo, ella no es una ficción, una invención de la que podríamos prescindir y que carecería de significado; es una invención que eleva al hombre a un nuevo nivel, o, al menos, que está llamada a elevarlo a un plano en que la vida humana adquiere una nueva dimensión histórica: con relación a ésta, la nueva idea de verdad desempeña el papel de entelequia; designa el proceso filosófico o científico que le está ordenado, el principio metodológico de un pensamiento científico de nuevo género.

«En sí» equivale a objetivo, al menos en el sentido en que en las ciencias exactas se opone a meramente subjetivo, entendiendo por subjetivo lo que sólo debe servir de índice a lo objetivo o aquello en lo cual lo objetivo debe solamente aparecer. Es un simple fenómeno de lo objetivo y la tarea consiste en discernir lo objetivo a partir de los fenómenos y de reconocerlo aquí, determinarlo en conceptos y verdades objetivas.

Pero nunca se ha examinado seriamente lo que significaba la posición de semejante tarea y la elaboración de sus condiciones previas, ni, por consiguiente, la condición previa de una metodología general; y tampoco se ha explorado estas significaciones de una manera científica, de una manera que comprometa la última responsabilidad del pensamiento. Esto es tan cierto que no se ha advertido claramente que el sentido de la objetividad implícito en las ciencias de la naturaleza —el sentido referido a las tareas y a los métodos de las ciencias de la naturaleza— difiere fundamentalmente del que ponen en juego las ciencias del espíritu. Este juicio se aplica tanto a lo que se denomina ciencias concretas del espíritu como a la psicología. Se ha pretendido conferir a la psicología la misma objetividad que a la física; y precisamente esta exigencia ha tornado del todo imposible una psicología en sentido pleno y auténtico; en efecto, cuando se trata del alma, de la subjetividad entendida como subjetividad individual, como persona aislada y como vida aislada, o bien implicada en una historia y en una comunidad, como social en

el sentido más amplio, es francamente absurdo atribuirle una objetividad del género de las ciencias de la naturaleza.

Ahí reside el sentido último del reproche que puede dirigirse a la filosofía de todos los tiempos; —con excepción de la filosofía idealista, la cual tuvo, en verdad, una metodología deficiente: la filosofía no ha logrado superar el objetivismo naturalista que desde el comienzo fue su tentación natural y que no ha dejado de seguir siéndolo.

Como se ha dicho, sólo el idealismo bajo todas sus formas ha intentado atenerse a la subjetividad en tanto que subjetividad y ha reconocido que el mundo jamás es dado al sujeto y a comunidades de sujetos más que como un mundo que presenta para ellos una validez relativa, subjetiva, en función de un contenido de experiencia variable cada vez, como un mundo que adopta en la subjetividad y a partir de ella transformaciones de sentido siempre nuevas. Sólo el idealismo ha reconocido que la convicción, que se impone apodícticamente, de un solo y mismo mundo esbozándose de manera subjetiva según un modo variable, es motivada puramente en la subjetividad. Ahora bien, el sentido de esta subjetividad, es decir, el mundo mismo, el mundo realmente existente, no excede jamás la subjetividad que elabora ese sentido. Pero el idealismo siempre ha elaborado apresuradamente teorías; sobre todo no ha podido liberarse de presuposiciones secretas de naturaleza objetivista; o bien ha omitido, en razón de su aspecto especulativo, poner en cuestión, de manera concreta y analítica, la

subjetividad en acto, aquella que confiere valor en el plano de la intuición a un mundo en acto, fenoménico. Ahora bien, esta problematización, correctamente entendida, no es otra cosa que la operación de la reducción fenomenológica y el acceso a la fenomenología trascendental. Así se explica, de paso, por qué denomino trascendental a la fenomenología que he construido y por qué hablo aquí de la subjetividad trascendental. En efecto, si Kant ha conferido un sentido nuevo a la vieja palabra, gracias a su crítica racional, es posible persuadirle sin esfuerzo que, considerando las cosas desde más cerca, el idealismo de estilo completamente diferente de Berkeley y de Hume, lo mismo que el idealismo en general, opera en el interior del mismo campo temático y pone en él solamente problemas orientados de modo diferente.

La razón[1] es el elemento específico del hombre

1. De acuerdo a su significación esencial, la razón es siempre *razón cognoscente*, pero en un sentido necesariamente más amplio. Ella es reflexión responsable sobre lo verdadero y lo falso. Lo que implica también que ella tome conciencia de lo que es verdaderamente bueno, justo, conforme al deber. La crítica kantiana «critica» no sólo las matemáticas, sino la ética que existe sin embargo desde la Antigüedad; mala o correcta sigue siendo un conocimiento, una pretendida ciencia, un fin para la filosofía, y sus enunciados están sometidos a las normas de la lógica formal con el mismo título que todos los demás enunciados. ¿Por qué, pues, la ética no habría de encontrar, también ella, la exigencia de una lógica trascendental? ¿Por qué ulteriormente no habría de imponerse una semejante a las tentativas para comprender y conocer científicamente las creaciones estéticas y axiológicas? La autorreflexión que «instituye el imperativo categórico», ¿no es acaso, como toda autorreflexión, un conocimiento, una voluntad de acceder al juicio, al

en tanto que ser cuya vida se expresa en actividades y hábitos personales. Considerada desde el ángulo personal, esta vida es un devenir constante, traspasado por una intencionalidad constante de desarrollo. Lo que está en devenir en el curso de esta vida es la persona misma. Su ser es incesante devenir. Dada la relación de correlación que une el ser personal aislado y el ser personal de orden comunitario, se puede aplicar este carácter a uno y otro, al hombre y a las esferas de humanidad que los unifican.

---

juicio verdadero? ¿No es el hombre un ser racional por el hecho que su modo de ser le lleva a alcanzar grados cada vez más altos de autorreflexión, por el hecho que su cualidad de ser racional no puede por naturaleza realizarse más que por la voluntad, plenamente consciente de sí, de ser y llegar a ser racional? La forma final hacia la cual tiende este modo específicamente humano o racional de existencia ¿no es acaso un grado universal de autorreflexión, una autorreflexión que por sus consecuencias incide sobre el ser en tanto que hombre, y se sitúa en el plano de la humanidad universal? ¿Y la forma cumplida de esta autorreflexión no es acaso la filosofía misma, que persigue al infinito su obra formadora? La filosofía como función de humanización del hombre, como humanización, «del hombre en la escala de la humanidad», como existencia humana bajo su forma final, que es al mismo tiempo la forma inicial de donde ha partido la humanidad, tiene su primer estadio de desenvolvimiento, en su marcha hacia la razón de la humanidad; de ahí procede de nuevo un estadio de desenvolvimiento en que la existencia humana es el ser; en que ser es ser para sí, es querer ser sí, es poder querer ser sí según su naturaleza y su manera propia; por consiguiente, donde el ser reside en el esfuerzo infinito para realizar tal poder. El instrumento de esta conquista es la ciencia filosófica cuyos portadores son los filósofos, los únicos verdaderos sabios. Por eso se puede dar un sentido, tan enigmático como pueda parecer al principio, a una ciencia universal, a una ciencia que abar-

La vida personal verdaderamente humana se despliega a través de diversos grados de toma de conciencia y de responsabilidad personal, desde los actos de forma reflexiva, pero todavía dispersos, ocasionales, hasta el grado de toma de conciencia y de responsabilidad universal: en este nivel la conciencia aprehende la *idea de autonomía*, la idea de una decisión voluntaria: la decisión de imponer al conjunto de su vida personal la unidad sintética de una vida colocada bajo la regla de la responsabilidad universal de sí mismo. La decisión correlativa es formarse como yo verdadero, libre, autónomo, es decir, realizar la razón que le es innata, realizar el esfuerzo de un ser fiel a sí mismo, de poder permanecer idéntico a sí en tanto que ser racional. En todo esto se persigue la inseparable correlación en-

---

que todo ser y cualquiera que sea el sentido del ser. Este proyecto de una ciencia universal sigue siendo como una intuición oculta en toda filosofía, desde que el conocimiento de sí y la ciencia se realizan en la existencia humana como actividad especial; esta intención no se revela antes que la filosofía haya accedido a su sentido propio y auténtico, a su sentido erigido en tema propio, y que ella no haya postulado el verdadero fundamento apodíctico que le permite —y, por lo mismo, permite a la humanidad— comprenderse a sí misma. Entonces termina la yuxtaposición de actividades especiales, de formas culturales especiales —ciencia, arte, economía, etc.—, de ciencias especiales —matemáticas, ciencias de la naturaleza, biología, psicología, ética, epistemología, etc. Y si la objetivación se persigue según modos y grados —así se objetiva el hombre en la naturaleza espacio-temporal—, hay una única ciencia que abarca todo, una única filosofía, un único conocimiento universal: es la autorreflexión universal, la comprensión actuante de *sí mismo; en ella, la razón hundida, replegada sobre sí misma, accede al rango de razón, de razón que se comprende y se regula a sí misma.*

tre persona individual y comunidad, gracias a su solidaridad inmediata y mediata en todas las líneas de intereses: ellas son solidarias en la concordancia como en la discordancia, y en la necesidad de no realizar plenamente la razón de la persona aislada, sino como razón de la persona en comunidad (y recíprocamente).

La ciencia que dispone de un fundamento universal y apodíctico y que a su vez proporciona tal fundamento, surge de ahí como la función humana necesariamente más alta: como lo he dicho, su función es permitir a la humanidad desarrollarse hasta el plano de la autonomía personal, de la autonomía humana de irradiación universal. Ésa es la idea: la idea que engendra el impulso vital afectado del más alto grado de humanidad.

La filosofía no es, por consiguiente, otra cosa, de parte a parte, que el racionalismo diversificándose él mismo según los diferentes planos en que se despliegan intención y cumplimiento; ella es la *ratio* en su movimiento incesante de autoaclaración, a partir de la primera irrupción de la filosofía en una humanidad cuya razón, no obstante innata, había permanecido hasta entonces totalmente inaccesible a sí misma, sumergida en la confusión y en la noche.

En su estadio inicial, la filosofía griega es como una aurora; es la luz inicial que difunde la primera concepción epistemológica en que «el ente» es comprendido como lo total, como el mundo del ente; es luego, siguiendo de cerca esta primera concepción, y a favor de una conversión subjetiva de

la mirada, el descubrimiento correlativo que el hombre, desde mucho antes conocido, es el sujeto del mundo, que es este sujeto aun siendo hombre en la humanidad, en relación al todo del ser y en relación consigo mismo en el corazón de su razón. Si se tratara la historia de la filosofía con una erudición histórica completamente exterior que consistiera en interesarse por los hombres existentes en el mundo y por las filosofías como construcciones teóricas —como sistemas de proposiciones— la historia de la filosofía sería una forma cultural entre otras; si se considerase desde afuera la sucesión descolorida de sus momentos (que ella llama desenvolvimiento: *lucus a non lucendo*), sería un proceso causal que transcurre en el mundo, en el contexto espacio-temporal de este mundo.

Pero, *vista desde el interior*, es una lucha que soportan las generaciones de filósofos, portadores de este desenvolvimiento espiritual, viviendo y sobreviviéndose en una comunidad espiritual; es la lucha incesante de la razón «despierta», que aspira a llegar a sí misma, a alcanzar su propia comprensión, a realizar una razón que la comprendería concretamente no sólo a ella misma, sino a un mundo existente, indudablemente un mundo existente en su verdad universal y total.

La filosofía, la ciencia son racionales en todas sus formas: he ahí una tautología. Pero ellas se encuentran siempre en marcha hacia una racionalidad más alta; es la racionalidad que redescubre incesantemente su insuficiencia y su relatividad, pero conducida por el esfuerzo, empujada por la volun-

tad de conquistar la racionalidad verdadera y plena. Finalmente, la filosofía está necesariamente en marcha; pero descubre también que hay en este camino una forma final, pero que al mismo tiempo inaugura una infinitud y una relatividad de un nuevo género. Este proceso responde a dos modos de descubrimientos que designan históricamente dos épocas que difieren por su comienzo y su evolución.

En el primer período la exigencia de apodicticidad es descubierta —asumida por primera vez con brillo en el corazón del querer— por una personalidad filosófica que permanece aislada en la historia: es Descartes que inaugura la época histórica de los tiempos modernos. Pero su descubrimiento se disipa en el curso de los tiempos, se corrompe en falsas teorías, guardando siempre una fecundidad relativa a través del error, por la influencia que ejerce sobre las ciencias aprióricas y empíricas, derivadas del racionalismo. La conciencia de la insuficiencia de esta filosofía despierta, además de la reacción sensualista y finalmente escéptica (Hume), la reacción kantiana y la de la filosofía trascendental que deriva de ella; y, sin embargo, el motivo trascendental original, nacido de la exigencia de apodicticidad, no parece despierto en ella.

El flujo y reflujo de los movimientos históricos, la nueva consolidación del sensualismo empirista y del escepticismo, el del racionalismo en el estilo del antiguo espíritu científico, el idealismo alemán y la reacción que suscitara, toda esta historia caracteriza la primera época, la que constituye el conjunto de los «tiempos modernos».

dece por ser distinguida en «teórica», «práctica» y «estética», o lo que se quiera; que ser hombre es serlo en un sentido teleológico —es deber serlo— y que esta teleología reina a través de todas sus acciones, de todos los designios del yo; que este telos apodíctico puede ser reconocido siempre por medio de la comprensión de sí y que reconocer este telos, comprendiéndose a sí mismo radicalmente, es exactamente comprenderse según principios *a priori*: es comprenderse a sí mismo según el estilo de la filosofía.